ANNALEN
DER
PHILOSOPHIE

Mit besonderer Rücksicht auf die
Probleme der Als-Ob-Betrachtung

In Verbindung mit

KARL HEIM, D. theol., Dr. phil., o. Prof. der Theologie an der Universität Münster, PAUL KRÜCKMANN, Dr. jur., Geh. Justizrat, o. Prof. der Rechte an der Universität Münster, EMIL ABDERHALDEN, Dr. med., Dr. phil. h. c., Geh. Medizinalrat, o. Prof. der Physiologie an der Universität Halle — MORITZ PASCH, Dr. phil., Geh. Hofrat, o. Prof. der Mathematik an der Universität Gießen, PAUL VOLKMANN, Dr. phil., Geh. Regierungsrat, o. Prof. der Physik an der Universität Königsberg, ADOLF HANSEN, Dr. phil., Geh. Hofrat, o. Prof. der Botanik an der Universität Gießen, LUDWIG POHLE, Dr. phil., Dr. h. c. der Staatswissenschaften, Geh. Regierungsrat, o. Prof. der Nationalökonomie an der Universität Leipzig, KONRAD LANGE, Dr. phil., o. Prof. der Kunstgeschichte und Ästhetik an der Universität Tübingen — ERICH BECHER, Dr. phil., o. Prof. der Philosophie und Psychologie an der Universität München, ERNST BERGMANN, Dr. phil., a. o. Prof. der Philosophie an der Universität Leipzig, HANS CORNELIUS, Dr. phil., Geh. Regierungsrat, o. Prof. der Philosophie an der Universität Frankfurt, KARL GROOS, Dr. phil., o. Prof. der Philosophie an der Universität Tübingen, KURT KOFFKA, Dr. phil., a. o. Prof. der Philosophie und Psychologie an der Universität Gießen, ARNOLD KOWALEWSKI, Dr. phil., Prof., Privatdozent der Philosophie an der Universität Königsberg

herausgegeben von

HANS VAIHINGER und **RAYMUND SCHMIDT**

Erster Band

LEIPZIG :: VERLAG VON FELIX MEINER :: 1919

Copyright 1919 by Felix Meiner in Leipzig.

Druck von Metzger & Wittig in Leipzig.

Programm der Zeitschrift.

Die „Philosophie des Als-Ob“, die 1911 in erster, 1913 in zweiter, 1918 in dritter Auflage erschienen ist, hat die Aufmerksamkeit weiter Kreise auf sich gezogen. Hervorgegangen aus einer methodischen Überschau über die verschiedensten Wissens- und Lebensgebiete hat sie so vielfache Beachtung gefunden, daß es angezeigt erscheint, die Diskussion über sie, die nicht bloß in Fachkreisen, sondern auch bei den Vertretern der Einzelwissenschaften mannigfach eingesetzt hat, fortan in einem eigenen Organ zu vereinigen. Was als Einzeläußerung unter der Fülle der Gegenwartserscheinungen leicht verloren gehen kann, soll hier in fruchtbaren Zusammenhang gestellt werden und so Gelegenheit finden, sich in Wirkung und Gegenwirkung abzurunden und womöglich sich mit verwandten Bestrebungen zu einem neuen Ganzen zusammenzufügen.

Es handelt sich in erster Linie darum, die in der Als-Ob-Betrachtung zum Ausdruck kommende Methode zu untersuchen, sie auf ihren logischen Wert und ihre psychologische Grundlage hin zu prüfen, und Umfang und Grenzen ihrer Anwendbarkeit in Wissenschaft, Leben und Weltanschauung festzustellen.

Aus dieser Prüfung sollen die Resultate hervorgehen. Es sollen kritische Resultate sein. Der Standpunkt der Philosophie des Als-Ob soll nicht dogmatisch und dogmatisierend die Beiträge der Mitarbeiter binden oder beeinflussen, sondern soll vielmehr selbst erst zur eigentlichen Vollendung gebracht, und wenn es die Sachlage ergibt, bis zur Überwindung durch einen höheren Standpunkt weitergeführt werden.

Es besteht also für die Mitarbeiter der „Annalen“ keinerlei Verpflichtung auf irgendeine feststehende Formel. Auch der Widerspruch kann die Entwicklung fördern; so ist den Herausgebern die objektive Kritik der Als-Ob-Betrachtung ebenso willkommen wie die positive Mitarbeit am Ausbau ihrer Prinzipien.

Ein weiteres Gebiet von Aufgaben eröffnet sich im Hinblick auf die Vergangenheit. Hier ist zu untersuchen, in welchem Um-

fange die Geschichte der Philosophie Spuren einer der Als-Ob-Lehre verwandten oder gleichartigen Betrachtung aufweist. Natürlich wird in dieser Richtung auf strengste wissenschaftliche Sachlichkeit gesehen werden, denn nichts liegt den Herausgebern ferner, als der Geschichte der Philosophie in irgendeinem Punkte Gewalt antun zu wollen.

In bezug auf die Probleme der Weltanschauung sucht die ,,Philosophie des Als-Ob" einen Mittelweg zwischen Idealismus und Positivismus, deren schroffer Gegensatz unsere Zeit so zwiespältig macht. Und so wird denn auch die Tendenz der ,,Annalen", obwohl sie keinen bestimmten Weg vorschreiben, auf die Überwindung dieses Gegensatzes gerichtet sein.

Dieses Interesse ist durch die Zeitlage unterstützt. Die außerordentlichen Ereignisse der letzten Jahre haben viele zu der Überzeugung geführt, daß der ältere Idealismus in seinen bisherigen Formen zu wenig die rohe, vernunftlose und vernunftwidrige Tatsächlichkeit berücksichtigte, und zu einseitig eingestellt war auf die Macht des Geistigen und die Herrschaft der Vernunft; diesen antirealistischen Neigungen entsprach ein dogmatischer, und darum vielfach irreführender metaphysischer Wirklichkeitsbegriff. Die in ihrer Weise großartige Unterschätzung des Realen, welche von diesem Idealismus ausgegangen ist, entspricht nicht der Welt, mit der wir zu rechnen haben. Die volle Anerkennung des Wirklichen ist vielmehr selbst ein Stück Idealismus, und zwar nicht nur, insofern sie sich als eine Forderung des Wahrheitsideals erweist, sondern vor allem auch deshalb, weil sie die grundlegende Voraussetzung ist für jede ideelle Beherrschung des Wirklichen.

Andererseits wird es dem Positivismus, der diese Beherrschung als eine lediglich technische versteht, niemals gelingen, ein Geschlecht oder ein Volk zu jener geistigen Erhebung über das Wirkliche zu befähigen, die der Anfang aller inneren Größe ist. Auch hierin haben die Erfahrungen der letzten Jahre als Lehrmeister gewirkt: Viele, die sich bis dahin nur an das Tatsächliche, also ausschließlich an die empirische Wirklichkeit, gehalten hatten, fanden durch ihr äußeres und inneres Erleben den Zugang zu der Überzeugung, daß überall ideale Werte mitwirken, die der menschliche Wille sich selbst setzt und setzen muß, und so suchte ihr Positivismus von selbst nach einer Ergänzung durch den Idealismus. Blindheit gegen die geistigen Werte, die jenseits des

technischen Könnens liegen, ist ein Zustand, gegen dessen zersetzende Wirkungen alle Kräfte einer charaktervollen Philosophie aufgeboten werden müssen.

Was der Idealismus eines Kant und Fichte, eines Hegel und Schleiermacher, eines Lotze und Windelband dauernd Wertvolles geschaffen hat, muß erhalten bleiben, aber nicht minder auch dasjenige, was an den realistischen Ergänzungen, die ein Herbart, ein Schopenhauer und E. v. Hartmann zu jenem Idealismus hinzufügten, überzeugend ist. Dies muß verbunden werden mit dem, was der Positivismus eines Laas und Schuppe, eines Mach und Avenarius an Brauchbarem erarbeitet hat.

So bedürfen beide Richtungen, Idealismus und Positivismus, gerade weil sie sich gegenwärtig zum Teil so verständnislos gegenüberstehen, einer neuen, durchgreifenden Aufklärung ihrer Beziehungen; ihr Ausgleich kann sich nur vollziehen unter gründlicher Berücksichtigung der Psychologie, wie sie in den letzten Jahrzehnten sich entwickelt hat.

Diese Arbeit im weitesten Sinne zu leisten, haben sich Herausgeber und Mitarbeiter der „Annalen" entschlossen. Tatsachen und Ideale, Wirklichkeiten und Werte, Gegebenes und Aufgegebenes in inneren Einklang miteinander zu setzen oder einem solchen wenigstens entgegen zu führen, ist eines der Hauptziele, worauf sie hinarbeiten.

So stellen die vorstehenden Ausführungen kein Bekenntnis dar, sondern vielmehr lediglich ein Programm, eine Aufgabe, an deren Lösung sich im Interesse der wissenschaftlichen Gesamtheit nun auch die wissenschaftliche Gesamtheit beteiligen soll.

Bisher hat es an einer fruchtbaren Wechselwirkung zwischen Einzelwissenschaften und Philosophie gefehlt. Wohl haben gelegentlich und mehr zufällig solche gegenseitige Förderungen stattgefunden, aber es fehlte an einem gemeinsamen Platze, auf dem Philosophen einerseits und Vertreter der einzelnen Fachwissenschaften andererseits zusammen kommen und zusammen arbeiten konnten. In diesem Sinne sind als Mitwirkende an dieser Zeitschrift am Kopfe derselben nicht bloß Vertreter der Philosophie aufgezählt, sondern auch je ein Vertreter der Theologie, der Jurisprudenz und der Medizin, die in traditioneller Reihenfolge der Fakultäten den Reigen eröffnen; darauf folgt ein Mathematiker, je ein Vertreter der unorganischen und der organischen Natur-

wissenschaften, ferner ein Nationalökonom und dazu tritt ein Kunsthistoriker resp. Ästhetiker. Diesem folgen die Philosophen im engeren Sinne, die die Reihe schließen. Diese auf dem Titel aufgezählten Gelehrten stimmen diesem Programm der Zeitschrift zu, wobei sie noch besonderen Wert darauf legen, hier zum Ausdruck zu bringen, daß sie damit keine direkte oder indirekte Zustimmung zu den in der „Philosophie des Als-Ob" ausgesprochenen Anschauungen erklären wollen, daß sie aber die in dem genannten Werke behandelten Probleme für solche halten, die durch weitere wissenschaftliche Diskussion zur Klärung gebracht werden müssen. Eine Verantwortung für den Inhalt der einzelnen Beiträge in der Zeitschrift übernehmen sie nicht.

Um die Erreichung unserer Ziele nach Möglichkeit zu fördern, haben sich die „Annalen" zur Aufgabe gemacht, durch entsprechende Abhandlungen aus allen Gebieten der Philosophie und der einschlägigen positiven Wissenschaften, sowie durch Besprechung wertvoller Neuerscheinungen die gegenseitige Aussprache zu beleben und das philosophische Interesse zu fördern.

Halle und Leipzig, im Januar 1919.

Hans Vaihinger. Raymund Schmidt.

Vorbemerkungen der Redaktion zum ersten Bande.

Die Herausgabe dieses ersten Bandes, zu der wir uns im dritten Jahre des Weltkrieges entschlossen und die während seines vierten Jahres durchgeführt wurde, ist natürlich durch die Stürme dieser Zeit mannigfach gestört worden. Unsere Dispositionen mußten wir daher während des Druckes öfters ändern. So ist der jetzige Einführungsartikel über die allgemeine Bedeutung der Philosophie des Als Ob der Stellvertreter für eine viel umfangreichere und umfassendere, tiefer bohrende und höher zielende Abhandlung, die uns in Aussicht gestellt worden war. Auch andere fest versprochene Beiträge riß der schreckliche Gott des Krieges uns aus den Händen. So ist es auch gekommen, daß von einem und demselben Autor zwei Beiträge gebracht werden mußten, wodurch dieser Band allerdings eine sachlich wertvolle Bereicherung erfahren hat.

Auch die Anordnung der einzelnen Beiträge ist durch jene Hindernisse beeinflußt worden, so daß wir nicht durchaus die wissenschaftlich zweckmäßigste Gruppierung treffen konnten. So mußte ein Beitrag, der an die vierte Stelle gehört hätte, an den Schluß gesetzt werden.

Trotz dieser Störungen ist es uns gelungen, diesen Band noch zum Schluß des Jahres 1918 fertigzustellen, und wir können ungesäumt an die Herausgabe des zweiten Bandes gehen, zu dem uns schon wertvolles Material zugegangen ist.

Entsprechend unserem vorstehend abgedruckten Programme nehmen wir auch unbedenklich Beiträge auf, welche gegen einzelne Ausführungen der Philosophie des Als Ob oder auch gegen deren prinzipielle Grundlegungen gerichtet sind. Wir betrachten es aber nicht als unsere Aufgabe, derartige kritische Ausführungen selbst unsererseits nachzuprüfen und unsere eigene Stellungnahme dagegen zum Ausdruck zu bringen. Die weitere Entwicklung der Wissenschaft wird schon von selbst dazu führen, daß ungenügend motivierte und zu weitgehende Negationen wieder ihre Korrektur finden. In diesem Sinne bitten wir, unser Stillschweigen zu kritischen Ausführungen durchaus nicht etwa als Zustimmung oder gar etwa als Zugeständnis der Unmöglichkeit der Widerlegung unsererseits zu betrachten, sondern erinnern ausdrücklich daran, daß alle Beiträge unter ausschließlicher Verantwortung der einzelnen Verfasser selbst erscheinen. Daher wird die Redaktion nur in ganz besonderen Fällen zu einer Antikritik das Wort nehmen.

Inhaltsverzeichnis des ersten Bandes.

Seite

Programm der Zeitschrift III

Vorbemerkungen der Redaktion zum ersten Bande VII

Die allgemeine Bedeutung der Philosophie des Als-ob. Von Ottmar Dittrich, Dr., Prof. a. d. Univ. Leipzig 1

Die Religionsphilosophie des Als-ob. Von Heinrich Scholz, Dr. phil. et theol., ord. Prof. a. d. Univ. Breslau 27

Wahrheit und Unwahrheit im Recht. Von Prof. Krückmann, Dr. jr., Geh. Justizrat, o. Professor der Rechte an der Univ. Münster . . . 113

Die Bedeutung des fiktionalen Denkens für die medizinische Wissenschaft. Von Marine-Oberassistenzarzt d. R. Dr. Carl Coerper 191

Das „Als-Ob" in der Molekularphysik. Von Dr. Otto Lehmann, Geh. Rat, Prof. d. Physik a. d. Techn. Hochschule in Karlsruhe 203

Die mathematischen Fiktionen und ihre Bedeutung für die menschliche Erkenntnis. Von Ernst Tischer, Dr. phil., Studienrat, Prof. in Leipzig 231

Der Begriff der Individualität als fiktive Konstruktion. Eine psychologische Untersuchung. Von Richard Müller-Freienfels 270

Grundzüge einer neuen Wertlehre. Von Richard Müller-Freienfels 319

Philosophie der Tat. Grundriß einer autonomistischen Rechenschaft und Ethik. Von Dr. Anton Wesselsky-Wien 382

Die ästhetische Illusion und ihre Kritiker. Von Konrad Lange, Dr. phil., o. Professor der Kunstgeschichte und Ästhetik an der Univ. Tübingen 424

Ein Mißverständnis des parallelistischen Theorems. Von Prof. Dr. Julius Schultz-Berlin 473

Zur Entwicklungsgeschichte der Schopenhauerschen Philosophie. Eine Studie über den elften Band der neuen Gesamtausgabe der Werke Schopenhauers („Genesis des Systems"). Von Karl Gjellerup 495

Ansätze zum Fiktionalismus bei Schopenhauer. Von Arnold Kowalewski, Dr. phil., Prof., Privatdozent der Philosophie an der Univ. Königsberg 518

Die Philosophie des „Als Ob" vom Standpunkte der Marburger Schule. Von Jörgen Jörgensen-Kopenhagen 596

Zur Theorie der juristischen Fiktionen. Mit besonderer Berücksichtigung von Vaihingers Philosophie des Als Ob. Von Dr. Hans Kelsen, a. ö. Prof. a. d. Univ. Wien 630

Bücherbesprechung:

Richard Müller-Freienfels, Das Denken und die Phantasie. Von Prof. Martin Havenstein 659

Zur Metajurisprudenz und Rechtsphilosophie (Somlo, Nelson, Sturm). Von Dr. Rolf Mallachow 664

Otto Gramzow, Praktische Erziehungskunst für das neue deutsche Volk. Von Dr. Raymund Schmidt 675

Zum Gedächtnis von Dr. Fritz Sommerlad 677

Eingegangene Bücher 681

/

Die allgemeine Bedeutung der Philosophie des Als-ob.

Von

Ottmar Dittrich,

Dr., Prof. a. d. Univ. Leipzig.

Inhaltsübersicht.

I. Die Unfruchtbarkeit des „reinen" Erkennens führt zur Philosophie des Als-ob als Philosophie des Handelns. II. Das Handeln ruht auf dem „praktischen Gegensatz" der bisherigen zu einer neuen Tatsachen-Wirklichkeit. Der Zweck des Handelns, Herbeiführung dieser neuen Wirklichkeit, ist erreichbar nur durch eine Fiktion. III. Die Philosophie des Als-ob ist also Fiktionalismus, die Fiktion „Methode der antagonistischen Operationen". IV. Sie entspricht so, für jedes Handeln unentbehrlich, V. als Methode dem „praktischen Gegensatz", und greift auch auf das Erkennen zweckmäßig hinüber, indem sie als dessen Methode zu wissenschaftlich-praktischen Ergebnissen führt. So zeigt denn die Philosophie des Als-ob auch hauptsächlich auf, wie man von alter gegensatzvoller zu neuer relativ gegensatzloser Einzel- und schließlich Gesamtwirklichkeit gelange an der Hand von Idealerfüllungen, die in Ideen als regulativen Prinzipien verankert sind. VI. Daher ihr Charakter als positivistischer, Tatsachen und Ideale nach Maßgabe von Ideen zu vereinigen suchender Idealismus, und ihre Bestimmung, sich zufolge ihrer natürlichen Befassung mit Problemstellungen aller möglichen Gebiete immer vollkommener als „System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit" darzustellen.

I.

Ein uralter Satz der Erkenntnistheorie lautet: „Gleiches kann nur durch Gleiches erkannt werden."

Daran ist richtig, daß die Methode des Erkennens dem Gegenstande des Erkennens entsprechen muß.

Die Methode des Erkennens ist das Urteil. Wie verhält es sich also — psychologisch — zu seinem Gegenstande? Man kann in Kürze sagen, folgendermaßen.[1])

Der Ausgangspunkt des Urteilsprozesses ist allemal ein Unbestimmtes, ein x, ein Diskurrendum, dem infolge eines Diskursus des (darum diskursiven) Denkens irgendeine Bestimmung a, b, c usw.

---

[1]) Vgl. zum Folgenden O. Dittrich, Die Probleme der Sprachpsychologie [1913] S. 57, und Grundzüge der Sprachpsychologie I (1903) § 1483ff.

zuerteilt wird. Der Diskursus erfolgt von dem x zum a, von da mit dem a zurück zum x, sodann wieder von x zu b, mit diesem abermals zurück zu x, endlich etwa nochmals von x zu a und b und mit diesen beiden zurück zu x. Das Resultat sind beispielsweise drei Urteile: „Er zittert.“, „Er ist kalt.“, „Er zittert vor Kälte (Kaltsein).“

Man sieht, x ist im Diskursus eine relative Konstante geworden, die in jedem der Urteile als Subjekt auftritt; a und b dagegen („zittert“ und „kalt“) wurden je eine relative Variable, die in dem Urteil „Er zittert.“ die Rolle des Prädikates, in dem Urteil „Er ist kalt.“ die des Apprädikates zum Prädikatkern „ist“ spielt (denn sie macht ja mit ihm zusammen das Prädikat „ist kalt“ aus).[1] Ist jedoch einmal in solchen mehrfachen Diskursen und daraus erfolgenden Urteilen die Rolle des x, also irgendeines Unbestimmten, als relative Konstante und zugleich Diskurrendum festgelegt, so vermag auch schon der Denkvorgang etwa „von x zu c und mit diesem zurück zu x“ als Diskursus zu gelten, aus dem das Urteil „x ist c“ resultiert. Ebenso darf x jedesmal am Ende eines Urteilsprozesses „x ist a“ oder „x ist b“ oder „x ist c“ usw. als ein relatives Diskursum gelten, nur natürlich nicht als ein absolutes Diskursum. Natürlich, weil die Reihe der möglichen Bestimmungen „a, b, c . . .“ ja prinzipiell unendlich, und x als Diskurrendum daher eine Quelle von unendlich vielen möglichen Denkprozessen (Diskursen) und damit Urteilen „über“ x ist.

Daraus folgt, daß der Gegenstand des Erkennens weder durch ein Urteil noch durch eine Reihe von Urteilen jemals erschöpft werden kann. Alles Erkennen ist also, da es außer dem Urteil keine Methode des Erkennens gibt, eine von vornherein unvollendbare Aufgabe. Glaubt jemand, irgendeinen Gegenstand vollkommen erkennen oder „begreifen“ zu können, so gibt er sich einer Illusion hin. Denn „Begreifen“ ist ja nichts Geringeres als „etwas in seinem ganzen Zusammenhange, also nach seinem Wesen, seinem Zweck, seinen Ursachen und seinen Beziehungen verstehen lernen. Begriffen ist eine Sache nur dann, wenn wir nicht nur wissen, was sie ist, sondern warum sie so ist und wozu sie dient und wie sie

[1]) Es ist durchaus unzweckmäßig, „kalt“ in dem Satze „Er ist kalt.“ als „Prädikat“ zu bezeichnen, ebenso unzweckmäßig wie die Bezeichnung des Prädikatkerns „ist“ als Kopula“, was offenbar dem Grundcharakter des Urteils als einer dichotomischen Funktion widerspricht. Vgl. zum Gesamtsystem der syntaktischen Bezeichnungen O. Dittrich, Die Probleme der Sprachpsychologie S. 60ff.

mit allen anderen Dingen zusammenhängt."[1]) Dies zu erreichen, ist aber prinzipiell unmöglich. Es ist immer nur so, als ob man „begriffen" hätte. Alles Begreifen ist nur ein Scheinbegreifen.

Hier setzt die „Philosophie des Als-ob" ein. „Muß es", so fragt sie nicht ausdrücklich, wohl aber ihrem ganzen Sinne nach, — „muß es bei der Unbefriedigung bleiben, welche so allem Erkennen, vollends allem Begreifen für jeden anhaftet, der sich dieser Sachlage bewußt ist? Kann einem eine solche von vornherein unlösbare Aufgabe überhaupt zugemutet sein? Die entweder zu laxem Sichbescheiden bei einem unvollkommenen Resultate oder zur Verzweiflung treibt? Ist es endlich das Wahre, die Wahrheit, was auf diese Weise, durch bloßes Erkennen, erreicht wird?"

Alle diese Fragen beantwortet die Philosophie des Als-ob mit einem entschiedenen Nein. Es muß nicht bei der Unbefriedigung durch Erkennen und Begreifen bleiben. Dem Menschen sind andere als unlösbare Aufgaben zugemutet. Er darf sich nicht bei unvollkommenen Resultaten bescheiden und braucht nicht zu verzweifeln. Das Wahre, die Wahrheit, wird nicht durch bloßes Erkennen erreicht, sondern — von da an wird die Philosophie des Als-ob positiv — durch Handeln. Nicht das ist, wie man zu sagen pflegt, „das Wahre", daß man bei der sogenannten, rein erkenntnismäßigen „Wahrheit" stehen bleibe, die da z. B. lautet: „Er zittert vor Kälte." Sondern „das Wahre" ist erst, daß man daraus die praktische Folge zieht, daß man dem vor Kälte Zitternden hilft. „Der eigentliche Zweck des Denkens (und das Erkennen ist ja Denken) ist nicht das Denken und seine Produkte selbst, sondern das Handeln und in letzter Linie das ethische Handeln."[2]) Was aber ist nun das Handeln selbst? Und wodurch kommt es — wiederum psychologisch — zustande?

II.

Auch hier gehen wir zunächst von Bestimmungen aus, die nicht ausdrücklich in der „Philosophie des Als-ob" stehen.

Handeln, so sagen wir, ist willentlich oder aus dem Willen heraus wirken. Wirken heißt, die bisherige Wirklichkeit verändern. Was aber ist Wille?

---

[1]) Kirchner-Michaelis, Wörterbuch der philosophischen Grundbegriffe s. v. Begreifen.

[2]) Vaih(inger), Die Philosophie des Als-ob [2. Aufl. 1913] S. 93.

„Wille", so heißt es bei Rehmke[1]), „ist die Seele in solchen Augenblicken, in denen dieses gegenständliche, zuständliche und denkende Bewußtsein sich ursächlich auf eine im Lichte der Lust vorgestellte Veränderung bezieht, d. h. ‚ursächliches' Bewußtsein ist." Das ist im allgemeinen richtig, aber ganz reicht es doch nicht zu. Einmal wird man, ohne dem Hedonismus zu verfallen, nicht sagen dürfen „im Lichte der Lust", sondern nur „im Lichte der Befriedigung". Dies aber hängt wieder aufs engste damit zusammen, daß die „im Lichte der Befriedigung" vorgestellte Veränderung nicht eine solche schlechthin, sondern eine ganz bestimmte Veränderung bedeuten muß, um als Willensziel oder Zweck fungieren zu können. Und endlich wird es angemessen sein, in der Definition auch auf das Motiv des Willens hinzudeuten, so daß sich aus alledem die Fassung ergibt: „Wille ist die Seele in solchen Augenblicken, in denen sie, von der gegenwärtigen Wirklichkeit unbefriedigt und eine zukünftige Wirklichkeit im Lichte der Befriedigung vorstellend, sich ursächlich auf die befriedigende Veränderung dieses Gegensatzes bezieht."[2])

Diese modifizierte Begriffsbestimmung ist für uns vor allem dadurch wertvoll, daß in ihr der „praktische Gegensatz"[3]) zum Ausdruck gebracht ist, der den Gegenstand der Seele als Wille bildet. Denn indem die Seele die gegenwärtige Wirklichkeit unbefriedigt wahrnimmt und eine zukünftige im Lichte der Befriedigung vorstellt, wird sie sich auch dieses Gegensatzes bewußt, hat sie ihn zum Gegenstand. Sie wird dadurch, durch dieses Motiv, auch erst zum Willen, und dieser führt seinerseits zur Praxis, zum Handeln, indem er „Handelnwollendes[4]") ist.

„Willensmotiv [nämlich] ist jener praktische Gegensatz in der Seele, insofern er die unumgängliche Bedingung bedeutet dafür, daß die Seele wollendes Bewußtsein wird, also der Grund ist, daß sich die Seele auf die im Lichte der Befriedigung vor-

---

[1]) J. Rehmke, Die Willensfreiheit [1911] S. 33.

[2]) Diese Fassung kommt der von Rehmke selbst (S. 13) sehr nahe: „Die Tatsache ‚ich will dies' enthält . . . immer folgendes: ‚Ich, der ich eine im Lichte der Lust stehende Veränderung vorstelle und zugleich an besonderem Gegenständlichem dieses meines Augenblicks Unlust habe, beziehe mich aus diesem Gegensatze heraus auf die im Lichte der Lust stehende Veränderung". Man sieht aber wohl, weshalb wir auch diese Fassung nicht ohne weiteres annehmen können.

[3]) Rehmke, Die Willensfreiheit S. 11ff., bes. 13 u. 21.

[4]) Rehmke S. 13, vgl. 2f.

gestellte Veränderung jenes Gegensatzes ursächlich bezieht."[1]) Und von hier aus geht es durch den Zweck zum Handeln, zur Verwirklichung des Zwecks. Denn ,,was wir ,Willenszweck' oder ,Zweck' schlechthin nennen, ist in jedem einzelnen Falle die im Lichte der Befriedigung vorgestellte Veränderung jenes praktischen Gegensatzes in der Seele, die [d. h. sofern sie] Wille ist; mit anderen Worten, ,Zweck' heißt die gewollte Veränderung oder kurz das Gewollte oder das, was [ich d. h.[2])] die Seele will. Das also, was sich als Zweck des Willens (der wollenden Seele) darstellt, gehört stets zu dem praktischen Gegensatze, findet sich demnach in dem ,Willensmotiv' der Seele als die im Lichte der Befriedigung vorgestellte Veränderung [dieses Gegensatzes]. Die Gleichung ,Gewolltes = Zweck' trifft [also] überall zu, wenn Bewußtsein als Wille in Frage kommt. Gewolltes nennen wir aber ,Zweck', um es damit insbesondere als ein durch den Willen zu Verwirklichendes, auf das er ,zielt', hervorzukehren; das Wort ,Zweck' läßt uns in der Tat immer hinausblicken in die Zukunft, in der das Gewollte zu verwirklichen ist."[3]) Wie aber geschieht nun diese Verwirklichung?

Nicht sowohl direkt durch den Willen geschieht sie, wie es nach dieser letzten Äußerung den Anschein haben könnte, sondern eben durch das Handeln. Dies erfordert aber endlich, um es verständlich zu machen, ein Zurückgreifen auf das früher gegebene Beispiel.

Wir setzen den Fall, ich sitze, mit einer angenehmen Lektüre beschäftigt, am Fenster meines behaglich durchwärmten Zimmers. Da fällt mein Blick hinaus auf die Straße auf einen Mann draußen im naßkalten, stürmischen Wetter. Das Resultat ist zunächst, daß ich dem ,,vor Kälte Zitternden" helfen will. Wie kommt es dazu?

Der seelische Hergang des Ganzen ist nach allem Bisherigen folgender. Während ich bislang befriedigt am Fenster saß, befriedigt mich die mir gegenwärtige Wirklichkeit nicht mehr, seitdem ich auf Grund der Wahrnehmung jenes Mannes geurteilt

---

[1]) Rehmke S. 21, mit den durch unsere bisherigen Ausführungen gebotenen Modifikationen. Auch die folgenden Zitate sind so modifiziert.

[2]) Zu dieser Identifikation des Ich mit der Seele vgl. Rehmke S. 12f.

[3]) Rehmke S. 21f.

habe: „Er zittert vor Kälte." „Der nicht mehr vor Kälte zitternde Mann" wird nun von mir im Lichte der Befriedigung vorgestellt, und zugleich im Gegensatz zu der unbefriedigenden Wahrnehmung, die ich immer noch von dem „vor Kälte zitternden Manne" habe. In dem Augenblicke, wo dies eintritt, erfahre ich aber auch die Umschaltung vom Nichtwollenden zum Wollenden, vom Nichtwillen zum Willen, auf Grund dieses Gegensatzes, dieses (Willens-)Motivs. Ich will nunmehr diesen Gegensatz, weil er mit Unbefriedigung verbunden ist, loswerden, indem ich ihn zweckmäßig verändere. Mein Zweck aber ist der von mir im Lichte der Befriedigung vorgestellte „nicht mehr vor Kälte zitternde Mann", und diesen Zweck gilt es zu verwirklichen. Dann wird auch der Gegensatz zweckmäßig verändert sein, d. h. ich werde den „vor Kälte zitternden Mann" nur noch als irrelevante Erinnerungsvorstellung haben. Diese wird meine Befriedigung durch die Wahrnehmung des „nicht mehr vor Kälte zitternden Mannes" nicht stören. Die Wirklichkeit, die mir unbefriedigend war, wird zweckmäßig entwirklicht und durch eine neue, befriedigende, ersetzt sein.

Aber so ganz unmittelbar ist dies nicht zu erreichen. Zuvor muß der „einfache Zweck" (der im Lichte der Befriedigung vorgestellte „nicht mehr vor Kälte zitternde Mann") zum „Reihenzweck"[1]) gestaltet werden. Dies geschieht, indem aus dem „einfachen Zweck" die zu seiner Verwirklichung nötige Folge gezogen wird. „Will ich", sage ich mir, „meinen Zweck verwirklichen, so muß ich den Mann aus dem bösen Wetter hereinholen. Denn Winken und Rufen hat mir nichts geholfen, und zum Schicken habe ich niemand." Ich muß also das „Mittel zum Zweck", das Handeln, wodurch dieser allein von mir zu verwirklichen ist, mitwollen. Ich muß es mitwollen als Anfangsglied des von mir überhaupt Gewollten. Der „eigentliche" Zweck darf im „Reihenzweck" nur als Endglied dastehen.

Dies alles aber, worin ich mich auch schon ursächlich auf die Verwirklichung des „eigentlichen" Zweckes durch mein Handeln beziehe, kann nur sein durch eine — Fiktion. Ich muß „denken", daß die Verwirklichung meines „eigentlichen" Zweckes allein von meinem Willen und Handeln abhänge. Sonst würde ich mich darauf verlassen, sie geschehe irgendwie ohnedies, und würde

[1]) Vgl. Rehmke S. 25ff.

überhaupt nicht zum Handeln gelangen. Handeln ist also nicht möglich ohne Fiktion.

III.

Damit stehen wir auf dem Punkte, der als das Um und Auf der ,,Philosophie des Als-ob" bezeichnet werden muß. Sie ist Fiktionalismus. Wie aber bestimmt sie nun selbst die Fiktion?

Dabei stoßen wir zunächst auf eine Reihe von paradoxen Behauptungen.

,,Das Bestreben der Wissenschaft", so heißt es da z. B.[1]), ,,geht darauf aus, die Vorstellungswelt, die nur subjektiv, fiktiv, falsch, Irrtum ist, zu einem immer brauchbareren Instrument der Berechnung und des Handelns zu machen; also ist diese Vorstellungswelt, welche aus diesem Bestreben resultiert, und welche man gewöhnlich Wahrheit nennt, nur der zweckmäßigste Irrtum, d. h. diejenige Vorstellungsweise, welche am raschesten, elegantesten, sichersten und am wenigsten mit irrationalen Elementen besetzt, Handeln und Berechnen am meisten ermöglicht." Oder, wie man es auch noch ausdrücken kann, Wahrheit ist ,,nur der zweckmäßigste Grad des Irrtums, und Irrtum der unzweckmäßigste Grad der Vorstellung, der Fiktion".[2])

Fiktionen also sollen uns, indem sie immer zweckmäßiger werden, zur Wahrheit, auch und vor allem zur ,,eigentlichen", der Wahrheit durch Handeln, führen, und Fiktionen sind — ,,inadäquate, subjektive, bildliche Vorstellungsweisen, deren Zusammentreffen mit der Wirklichkeit von vornherein ausgeschlossen ist".[3]) ,,Ihr Charakter ist innerer Widerspruch, logische Unmöglichkeit und Gewaltsamkeit der Annahme."[4]) Sie sind ,,falsche Faktoren in der Rechnung"[5]), ,,falsche, unmögliche Begriffe um eines praktisch-wissenschaftlichen Zweckes willen"[6]), ,,wissenschaftlich erlaubte oder gebotene Erdichtungen"[7]), ,,illegitime Auskünfte", ,,Versündigungen gegen das eigene logische Grundprinzip der Psyche", ,,Umwege, Listen, hinterlistige Schleichwege, mit denen

---

[1]) Vaih. S. 193.
[2]) Ebenfalls Vaih. S. 193.
[3]) Vaih. S. 606.
[4]) Vaih. S. 607.
[5]) Vaih. S. 769.
[6]) Vaih. S. 521.
[7]) Vaih. S. 257, vgl. S. 65.

das Denken die Wirklichkeitsschwierigkeiten — und sich selbst überlistet, um freilich am Ende vielleicht auf die niederschlagende Erkenntnis zu kommen, daß es mit all diesem künstlichen Tun doch nicht viel erreicht habe, . . . daß durch diese Fiktionen neue Schwierigkeiten geschaffen werden, Fragen, Probleme, an denen das Denken sich vergeblich abmüht".[1] „Denn das diskursive Denken weicht einerseits von der Wirklichkeit ab bis zur Verfälschung derselben, und es gerät andererseits mit sich selbst in logische Konflikte."[2]

Wie kann es nun aber — so fragen wir wohl mit Recht verwundert — sein, daß ein so grundfalsches Mittel, wie es die Fiktion nach der „Philosophie des Als-ob" selbst ist, doch zu wahren, auch und vor allem zu ethisch-praktisch wahren Resultaten führt? Wie kann es sein, daß, „wenn das Denken in den Fiktionen der Wirklichkeit widerspricht, und wenn es sogar sich selbst widerspricht, es trotz dieser bedenklichen Handlungsweise sein Ziel erreicht, nämlich die Wirklichkeit zu treffen"?[3] Ja, sogar durch das Handeln eine neue, befriedigende Wirklichkeit zu schaffen?

Die Antwort gibt eine sich nicht mehr in den obigen, zunächst nicht recht verständlichen Paradoxien bewegende praktische Begriffsbestimmung der Fiktion, zu der uns wiederum ein Beispiel hinleiten mag.

Die wissenschaftlich-praktische Aufgabe sei, den Inhalt eines Kreises aus dessen gegebenem Radius r zu berechnen. Dazu genügt die gewöhnliche Kreisdefinition, wonach der Kreis von einer in sich zurückkehrenden krummen Linie begrenzt ist, deren jeder Punkt vom Kreismittelpunkt den Abstand r hat, in keiner Weise.

Ich sage mir nun — für den Dreieckinhalt habe ich die Formel $\frac{bh}{2}$ —, vielleicht komme ich zu dem gewünschten Ergebnis, wenn ich den Kreisinhalt als eine Summe von Dreiecksflächen auffasse, in denen $h = r$ ist, während b, die Summe der Basen jener Dreiecke, gleich u, dem Umfang des Kreises wäre. Aber auch diesen kann ich aus der gewöhnlichen Kreisdefinition nicht gewinnen. Also versuche ich es zuerst mit $b = 6r$, d. h. dem Umfang des dem Kreise eingeschriebenen regelmäßigen Sechseckes. Ich finde

[1]) Vaih. S. 159f.

[2]) Vaih. S. 160.

jedoch, daß die Abweichung vom Kreisumfang sehr groß ist. Näher komme ich ihm schon, wenn ich den Umfang des eingeschriebenen Zwölfeckes als b annehme, noch näher mit dem eingeschriebenen 24-, 48-, 96-Eck. Mit dem letzteren und indem er dessen Unterschied vom umgeschriebenen 96-Eck mit in Betracht zog, kam bereits Archimedes auf π (d. h. das Verhältnis $u : 2r$ als Korrektur von $b = 6r = 3 \cdot 2r$) größer als $3^{10}/_{71}$ und kleiner als $3^{1}/_{7}$. Die grundlegende Formel $i = r^2\pi$ (aus $2r\pi \cdot r/2$) war damit gefunden. Denn auch h konnte nun mit sehr geringem Fehler als $= r$ angesehen werden.

Die Annäherung, die mit π an den Kreisumfang gegeben ist, kann ich nun beliebig weit treiben. Ludolf van Ceulen hat aus dem 1073741284-Eck π auf 35 Dezimalen genau berechnet. Shanks ist unter Anwendung moderner Infinitesimalmethoden bis auf 700 Dezimalen gegangen und fußt dabei, wie bereits Vega (mit 140 Dezimalen), mit auf der Voraussetzung, auf die es uns hier vor allem ankommt, auf einer neuen, von Johannes Kepler[1]) aufgestellten Kreisdefinition. „Der Kreis“, so lautet diese in ihrer vollständigsten, für uns brauchbarsten Form, „ist so zu betrachten und zu behandeln, wie er zu betrachten und zu behandeln wäre, wenn er ein Vieleck von unendlich vielen unendlich kleinen Seiten wäre.“ Oder, etwas kürzer: „Der Kreis ist so zu betrachten und zu behandeln, als ob er ein Vieleck von unendlich vielen unendlich kleinen Seiten wäre.“

Diese Definition, die offenbar in der Linie des archimedischen Verfahrens liegt, ist nun schon eine „echte Fiktion“ im wissenschaftlichen Sinne. Wie stellt sich ihre logische Struktur und demzufolge ihr Wert für das Erkennen und Handeln dar?

In ersterer Hinsicht gilt folgendes. Das „fiktive Urteil“, in dem die Fiktion, beispielsweise also die „neue“ Kreisdefinition, ausgesprochen wird, ist zunächst eine Vorschrift. Aber keine unbedingte, kategorische, vielmehr eine — nicht „hypothetische“[2]), sondern — bedingte, konditionale.

Bedingt durch zweierlei: einen Vergleich und eine Bedingung im engeren Sinne des Wortes.

Der Vergleich wird — um noch einmal an das Beispiel anzuknüpfen — angestellt zwischen dem Kreis (A) und dem Viel-

---

[1]) Vgl. Vaih. S. 536.

[2]) Auf das Verhältnis der Fiktion zur Hypothese kommen wir noch zurück. Vgl. im übrigen für das „fiktive Urteil“ bes. Vaih. S. 154ff., 592ff.

eck von unendlich vielen unendlich kleinen Seiten (B). Das Tertium comparationis ist die Seitenzahl. Dieses aber wird zugleich durch den „irrealen" Bedingungssatz „wenn er (A) ein Vieleck von unendlich vielen unendlich kleinen Seiten (B) wäre" in die Sphäre des Unwirklichen, ja Unmöglichen verwiesen. Der Vergleich ist damit, soweit die Wirklichkeiten „Kreis (A)" und „Vieleck (B)" in Betracht kommen, zur Unmöglichkeit gestempelt. Man weiß ganz genau: Der Kreis, eine stetig gekrümmte Linie, kann in keiner Wirklichkeit eine winkelig gebrochene Gerade sein; er kann darum auch keine Seiten und folgerichtig keine Seitenzahl haben, sei sie endlich oder unendlich, — ganz abgesehen von den im Begriffe des Unendlichen an sich gelegenen Widersprüchen.

Dennoch vollzieht man den Vergleich; warum? Fordert man von einer Definition, daß sie reinen Erkenntniswert haben soll, so besitzt diese Kreisdefinition sicherlich keinen. Man weiß jetzt nur, daß der Kreis kein Vieleck ist, auch keines von unendlich vielen unendlich kleinen Seiten. Was ist er also eigentlich? Das sagt uns die Definition nicht. Sie hat an sich keinen Erkenntniswert.

Aber vielleicht hat sie desto größeren Wert für das Handeln? Das ist in der Tat der Fall. Man erfülle nur die in der Fiktion enthaltene Forderung, und man wird sehen, es ist so. Man setze nur einmal versuchsweise den unmöglichen Fall, „der Kreis ist ein Vieleck von unendlich vielen unendlich kleinen Seiten" als wirklich an und ziehe daraus die notwendigen Folgen.[1]) Man sage: „Wenn der Kreis ein solches Vieleck ist — und ich will einmal annehmen, er ist es wirklich —, dann unterliegt er den Gesetzen für die Inhaltsberechnung solcher (regelmäßiger) Vielecke", und man ist auf dem Wege zu der Formel $i = r^2\pi$.

Deren — und indirekt der Fiktion, aus der sie erwachsen — praktischer Wert aber ist sichtlich sehr bedeutend. Nicht nur, daß mir damit eine Regel für die ohne Fiktion unmöglich gewesene Berechnung des Kreisumfangs ($2r\pi$) und Kreisinhalts ($r^2\pi$) für alle möglichen Fälle von r gegeben ist. Auch die Oberfläche und den Rauminhalt des geraden Zylinders[2]) kann ich nun für alle Fälle von r und H nach den Formeln $o = 2r^2\pi + 2r\pi H$ und $J = r^2\pi H$ berechnen, sobald ich nur die weitere Fiktion mache: „Der gerade Zylinder ist ein Prisma von unendlich vielen

[1]) Vgl. Vaih. S. 585 f.

[2]) Selbstverständlich ist der Zylinder mit Kreis als Grundfläche gemeint.

unendlich kleinen Seiten." Schiefer Zylinder, Kegel, Kegelstutz usw. folgen durch weitere Deduktion und Fiktion leicht nach; was für den Kreiszylinder, gilt analog für den Ellipsenzylinder, -kegel usw. usw. Kurz, die praktische Tragweite der fiktiven Methode ist in diesem Falle geradezu enorm, besonders wenn man bedenkt, daß damit Gerade und Krumme überhaupt als infinitesimal kommensurabel hingestellt sind.

Und dieser praktische Wert der Fiktion wird offenbar auch dadurch nicht beeinträchtigt, daß das hier mittelst ihrer erreichte Resultat immer nur ein annäherndes ist und sein kann. Denn schon mit $\pi = 3{,}14159265$ reicht man nach dem Urteil von Mathematikern „überall aus"[1]), wie denn überhaupt gilt, „daß in der größeren Zahl der Fälle es nötig oder vorteilhaft ist, sich mit dem Aufsuchen annähernder Lösungen zu begnügen", sobald sie nur „systematische Annäherung" bedeuten.[2])

Diese aber leisten die sämtlichen vorerwähnten Fiktionen und muß jede Fiktion leisten, die auf wissenschaftlich-praktischen Wert Anspruch machen soll, somit, da die Wissenschaft immerhin ein Lebensnerv jeder höheren Praxis bleibt, überhaupt jede Fiktion. „Fiktionen sind in unserem Sinne: wissenschaftlich erlaubte oder gebotene Erdichtungen"[3]), der Satz erscheint jetzt minder paradox. Und die „wissenschaftliche Fiktion" oder „wissenschaftliche Erdichtung zu praktischen Zwecken"[4]) ist so deutlich abgegliedert von der „lügnerischen Erfindung", der „poetischen" oder „mythischen Erdichtung" sowie der „irrigen Annahme".[5])

Aber wie? Die Fiktion, wissenschaftliche Fiktion natürlich, soll doch auch nach ihrer strengen, nicht paradoxalen Definition nur eine „bewußte zweckmäßige Abweichung von der Wirklichkeit"[6]) sein! Wie kann sie dann jemals das leisten, was hier in Form der „Annäherung" von jeder wissenschaftlichen Fiktion gefordert wird?

Die Antwort lautet: Abweichung, bewußte, zweckmäßige Abweichung von der Wirklichkeit ist die Fiktion freilich ebenfalls.

---

[1]) So Fr. Engel in Meyers Konversationslexikon, 6. Aufl. XI S. 626.

[2]) Die Zitate aus F. Enriques, Fragen der Elementargeometrie, deutsch von H. Fleischer [1907] II S. 337.

[3]) Vaih. S. 257; daher auch das folgende Zitat.

[4]) Vaih. S. 65.

[5]) Vgl. Vaih. S. 257.

[6]) Vaih. S. 174.

Aber sie ist nicht dies allein; die zuletzt reproduzierte Definition ist in dieser Hinsicht zu weit. Und dies führt uns endlich in den „eigentlich logischen Kern der Fiktion“[1]) hinein.

Die Fiktion ist Abweichung von der Wirklichkeit. Aber doch nur zu dem Zwecke, um aus der alten, unzweckmäßigen, eine neue, zweckmäßige Wirklichkeit theoretisch-praktisch zu gestalten. Und sie weicht zweckmäßig ab zu diesem Zwecke, indem sie ihn der neuen Wirklichkeit so weit annähert, daß er möglichst ohne Schwierigkeit darein verwirklicht werden kann. Wie wird dies aber erreicht?

Offenbar ist die Abweichung von der „Wirklichkeit ohne Kreisinhaltsformel“ zu dem Zwecke, „mittelst des Vieleckes die Kreisinhaltsformel zu finden“, ein Fehler. Also muß, um zur „Wirklichkeit mit Kreisinhaltsformel“ zu gelangen, dieser Fehler rückgängig gemacht werden. Dies, und damit die Annäherung an die neue Wirklichkeit, geschieht durch die fiktive Gleichsetzung „der Kreis ist ein Vieleck von unendlich vielen unendlich kleinen Seiten“. Aber auch darin steckt ein, wenngleich dem vorigen groben gegenüber sehr feiner Fehler und außerdem die neue Fiktion des unendlich Kleinen. Dem fiktiven Zwecke kann demzufolge, bei dieser „Methode der entgegengesetzten Fehler“[2]), nur eine annähernde Verwirklichung entsprechen; wir erhalten nur eine „Wirklichkeit mit annähernder Kreisinhaltsformel“, keine „mit Kreisinhaltsformel (schlechthin)“.

Anders, wenn sich die „Methode der entgegengesetzten Fehler“ zur „Methode der antagonistischen Operationen“[3]) ausweitet.

Ein mathematisches Beispiel wird hier abermals lehrreich sein. Wir geben es direkt mit den Worten von Vaihinger[4]): „Es ist die Aufgabe, eine Linie a solle in zwei Teile x und $a - x$ geteilt werden, so daß $x^2 (a - x)$ ein Größtes sei. Diese historisch gestellte Aufgabe schien lange unlösbar, bis Fermat sie durch

[1]) Vaih. S. 217.

[2]) Vgl. Vaih. S. 194ff., auch zum Folgenden.

[3]) Vaih. S. 217f.

[4]) Vaih. S. 200ff. Wir vermögen nicht zu sehen, inwiefern Lapp (Die Wahrheit, 1913) an Vaihingers Wiedergabe des Fermatschen Satzes hätte Kritik üben sollen (was E. Boerma, Über die Philosophie des Als-ob, 1916, S. 51 Anm. zu § 1, verlangt). Daß Vaihinger die Division durch e übergeht, ist doch für das Resultat belanglos; die e-Glieder fallen auch durch Nullsetzung des e sämtlich fort.

folgenden Kunstgriff löste. Fermat setzt statt x den Teil $x + e$, also einen ganz willkürlichen Teil, der größer ist, als der verlangte. Dadurch verwandelt sich jener Ausdruck $x^2 (a - x)$ in folgenden: $(x + e)^2 \cdot (a - x - e)$. Diesen Ausdruck vergleicht er mit jenem, als wenn beide gleich groß wären, ob sie es gleich nicht sind. [Denn der Wert des einen und des anderen ist offenbar verschieden; z. B. $6^2 (9 - 6)$ gibt 108; dagegen $(6 + 1)^2 (9 - 6 - 1)$ gibt 98.] Diese Vergleichung nennt er eine *adaequalitas* (Diophanti παρισότης). Fermat setzt also folgende Gleichungen:

$$\text{(I)} \quad x^2 (a - x) = x^2 a - x^3,$$

$$\text{(II)} \quad (x + e)^2 (a - x - e) = (x^2 + 2ex + e^2)(a - x - e) = ax^2 + 2aex + ae^2 - x^3 - 2ex^2 - e^2 x - ex^2 - 2e^2 x - e^3.$$

Er setzt nun, wie bemerkt, (I) = (II); daraus folgt:

$$\text{(III)} \quad x^2 a - x^3 = ax^2 + 2aex + ae^2 - x^3 - 2ex^2 - e^2 x - ex^2 - 2e^2 x - e^3$$

$$2aex + ae^2 = 3ex^2 + 3e^2 x + e^3$$

$$2ax + ae = 3x^2 + 3xe + e^2.$$

Wie aber nun weiter??

Hier macht nun Fermat einfach den oben begangenen Fehler dadurch wieder rückgängig, daß er sagt: Jenes $x + e$ war eine bloße Fiktion zur Einfädelung der Rechnung. Faktisch soll ja doch (I) = (II) sein; das ist aber nur möglich, wenn $e = 0$ ist[1]); also fallen alle Glieder mit e heraus. Das gibt:

$$2ax = 3x^2,$$

$$2a = 3x,$$

$$\frac{2a}{3} = x.$$

Beispiel: Die Linie a habe die Länge 12; so ist $x = 8$, $a - x = 4$; nur in diesem Falle ist $x^2 (a - x)$ ein Größtes; d. h. $8^2 (4) = 256$.

---

[1]) Man nehme an, der Unterschied zwischen x und $x + e$, also eben die Größe sei sehr klein, so wäre die Gleichsetzung beinahe richtig. Man nehme an, der Unterschied sei so minimal wie möglich, so wird die Gleichsetzung immer richtiger. Nimmt man aber e = unendlich klein, so wird die Differenz unendlich klein; setzt man endlich $e = 0$, so wird die Differenz auch $= 0$. Die Größe e wird also, obgleich sie Nichts ist, als ein Etwas fingiert; ein Irreales wird eingeschoben und als real angenommen. Dies ist auch ein Vorspiel der Differentialrechnung.

Jede andere Teilung gibt ein kleineres Resultat: z. B. $7^2 (5) = 245$; $6^2 (6) = 216$; $5^2 (7) = 175$, usw.

In diesem merkwürdigen Beispiel hat man ein typisches Bild alles fiktiven, alles diskursiven Denkens. Der Gedankengang Fermats war folgender: Die fingierte Größe $x + e$ ist nicht gleich mit der Größe x, wenn e real ist; sie ist aber gleich, wenn $e = 0$ ist. Die ganze Rechnungsweise beruht auf einer *quaternio terminorum*, indem e zuerst = real, dann = 0 genommen wird. Eine Gleichsetzung der beiden Größen $x^2 (a - x)$ und $(x + e)^2 (a - x - e)$ ist gar nicht möglich; darum nennt sie Fermat eine *adaequalitas*, eine approximative Gleichheit, keine vollständige. Gleichwohl rechnet er, als ob die Gleichheit vollständig wäre, obwohl nach dem strengen Kodex der Mathematik und Logik x nimmermehr $= x + e$ ist.

Und doch wird durch diese Rechnungsweise das Resultat erreicht! Durch die eingeschobene Fiktion $x + e$ und ihre Gleichsetzung mit x!

Was tat also Fermat? Den zuerst begangenen Fehler nahm er im Verlauf wieder zurück, indem er die Hilfsgröße e einfach herausfallen läßt. Jetzt ist die Gleichheit der Schlußgleichung keine erdichtete mehr, wie die erste, sondern sie ist eine faktische. Durch die Erdichtung, durch die Methode der entgegengesetzten Operationen ist also hier ein äußerst wichtiges Resultat erreicht."

Hier ist es mithin kein Fehler mehr, der dem zuerst begangenen Fehler entgegengesetzt wird, sondern eine wirkliche Korrektur. An Stelle von $x = x + e$, was fehlerhaft ist, tritt im Verlaufe der Rechnung $x = x + 0$ oder $x = x$, was richtig ist. Das Resultat $x = \frac{2a}{3}$ wird dadurch exakt, die Fiktion $x = x + e$ war vollkommen zweckmäßig, die Annäherung an die neue Wirklichkeit führte bis zur Adäquatheit, nicht bloß Adäqualität. Und die Fiktion $x = x + e$ ist fortan historisch wie logisch entbehrlich, da man das exakte Resultat der Aufgabe kennt, also nun damit rechnen kann. Nur für analoge Aufgaben[1]), deren Re-

[1]) Vgl. z. B. M. Cantor, Vorles. üb. Gesch. d. Mathematik II² S. 784: „Das erste Beispiel Fermats verlangt B in zwei Teile zu zerlegen, welche das größte Produkt geben, die erste Annahme wählt die Teile A und $B - A$, die zweite $A + E$ und $B - A - E$. Man muß also $A(B - A) = (A + E)(B - A - E)$ setzen oder $0 = E(B - 2A - E)$. Nach Division durch E entsteht $B = 2A + E$. Nun *elidatur* E, so bleibt $2A = B$, $A = \frac{1}{2}B$. Vgl. über das Allgemeine der Methode noch S. 783, wo sie auf die Formel $\left[\frac{F(A+E) - F(A)}{E}\right]_{(E=0)} = 0$ reduziert ist.

sultat sich aus jenem nicht direkt ableiten läßt, bleibt sie natürlich weiterhin von Wert; die Methode weitet sich auch hier wieder zur Fermatschen „Methode der Maxima und Minima" aus.

IV.

Soweit ist aus den mathematischen Beispielen dargetan, daß der „echten Fiktion" im allgemeinen folgende Merkmale zukommen[1]):

1. Es findet dabei stets eine Abweichung von der bisherigen Wirklichkeit statt, jedoch nur zu dem Zwecke, sich einer künftigen geforderten Wirklichkeit mit minimal fehlerhafter oder völliger Korrektur bis zur Verwirklichung selbst anzunähern. Die Fiktion führt also durch Abweichung und Annäherung von Wirklichkeit zu Wirklichkeit.

2. In der Abweichung und deren Konsequenzen ist ein Widerspruch mit der Wirklichkeit gegeben, der sich bis zum Selbstwiderspruch in der fiktiv-begrifflichen Auffassung dieser Wirklichkeit steigert. Dieser Widerspruch soll durch die antagonistische Annäherung an das geforderte Resultat beseitigt und so die Fiktion historisch, womöglich auch logisch überflüssig gemacht werden.

3. Dazu bedarf es aber erst einmal des Bewußtseins, daß jene Auffassung eine theoretisch unmögliche und nur zum Zwecke der sonst unmöglichen praktischen Lösung der vorliegenden Aufgabe zugelassen sei. Das Bewußtsein der Fiktivität des dazu nötigen Gedankenprozesses, eben der Fiktion, muß da sein.

4. Erst dann erscheint die Fiktion als das, was sie allein ist, nicht Selbstzweck, sondern ein womöglich zu absoluter Zweckmäßigkeit zu steigerndes bloßes Mittel zu praktischem Zweck. Sie ist dann etwas, das sich eben durch diese Zweckmäßigkeit erst zu justifizieren, zu rechtfertigen hat, an sich aber keine Existenzberechtigung besitzt. —

Wie aber, wenn die so bestimmte Fiktion im strengen, wissenschaftlichen Sinne des Wortes nur auf einem verhältnismäßig sehr beschränkten Gebiete anwendbar wäre? Bis jetzt haben wir sie ja eigentlich nur auf mathematischem Boden kennen gelernt. Würde dann den Fiktionalismus als „Philosophie des Als-ob" hinzustellen nicht einen höchst überspannten Anspruch bedeuten?

---

[1]) Vgl. dazu auch Vaih. S. 171ff.

In der Tat heißt es in der „Philosophie des Als-ob“ selbst: „Als eigentliche Fiktionen im strengsten Sinne des Wortes stellen sich solche Vorstellungsgebilde dar, welche nicht nur der Wirklichkeit widersprechen, sondern auch in sich selbst widerspruchsvoll sind (z. B. der Begriff des Atoms, des Dinges an sich). Von ihnen zu unterscheiden sind solche Vorstellungsgebilde, welche nur der gegebenen Wirklichkeit widersprechen, bzw. von ihr abweichen, ohne schon in sich selbst widerspruchsvoll zu sein (z. B. die künstliche Einteilung). Man kann die letzteren als Halbfiktionen, Semifiktionen bezeichnen.“[1])

Aber dies macht sichtlich für das Wesen der Fiktion überhaupt nichts aus. Echte Fiktionen im Sinne der „wissenschaftlichen Fiktion“ sind auch die Halbfiktionen. Ob sich die Abweichung von der „gegebenen“ Wirklichkeit bis zum Selbstwiderspruch steigert oder nicht, ist verhältnismäßig unerheblich. Von wesentlicher Bedeutung ist nur, daß die Abweichung und die übrigen Merkmale der Fiktion da seien, und das trifft auch auf die „Halbfiktion“ zu.

Wir werden also trotzdem die Behauptung aufrecht erhalten dürfen, mindestens die „Halbfiktion“, also auch die „echte Fiktion“ im allgemeinen sei für jedes Handeln unentbehrlich. Nur wird natürlich die Fiktion, die Verwirklichung meines „eigentlichen“ Zweckes hänge allein von meinem Willen und Handeln ab, dem experimentum crucis standhalten müssen, daß sich an ihr die wesentlichen Fiktionsmerkmale nachweisen lassen.

Das tut sie aber, und es tritt sogar dabei noch ein besonders enger Zusammenhang des Handelns mit der Fiktion deutlich hervor.

„Es ist, als ob die Verwirklichung meines ‚eigentlichen‘ Zweckes allein von meinem Willen und Handeln abhinge“, mit dieser Behauptung weiche ich offenbar von der „gegebenen“ Wirklichkeit ab. So manche Erfahrung hat mir gezeigt, daß, was ich will, einerseits auch ohne mich verwirklicht, andererseits durch fremde Wirksamkeit an der „Verwirklichung durch mich“ verhindert werden kann. Ich bin mir also der Fiktivität meiner Behauptung, soweit sie Abweichung von der Wirklichkeit bedeutet, voll bewußt. Trotzdem vollziehe ich nun die antagonistische Operation zu dieser Abweichung, indem ich mein Handeln als Anfangsglied in den „Reihenzweck“ einstelle, und nähere mich, es mitwollend,

[1]) Vaih. S. 24.

in dieser Verwirklichungsabsicht wieder der Wirklichkeit an. Und leiste endlich, indem ich infolgedessen wirklich handle, auch noch das letzte, was zur Fiktion gehört: Ich erfülle die Forderung, daß sie wenigstens historisch überflüssig gemacht werde, indem sie sich justifiziert. Habe ich der Fiktion gemäß gehandelt, so ist es nicht mehr „als ob die Verwirklichung meines ‚eigentlichen' Zweckes allein von meinem Willen und Handeln abhinge". Die Verwirklichung hat allein davon abgehangen, und die so justifizierte Fiktion fällt bis auf weiteres als historisch überflüssig geworden aus. Sie war ja auch nur als Mittel zum praktischen Zwecke da.

V.

Das Mitwollen des Handelns ist also die fiktiv-antagonistische Annäherungsoperation bei der Vorbereitung des Handelns, und dieses ist mithin jedesmal wieder fiktiv bedingt. Die Fiktion ist Methode des Handelns wie das Urteil Methode des Erkennens. Ja, sie ist sogar „die" Methode des Handelns wie das Urteil „die" Methode des Erkennens. Sie gleicht jener auch darin, daß sich der These: „Die Methode des Erkennens muß dem Gegenstande des Erkennens entsprechen" die andere an die Seite stellen läßt: „Die Methode des Handelns muß dem Gegenstande des Handelns entsprechen", und daß sie dieser These genügt. Denn der Gegenstand des Handelns ist wie der des Willens der „praktische Gegensatz", und diesem entspricht auf seiten der Fiktion der Gegensatz der antagonistischen Operationen, wodurch jener praktische Gegensatz aufgehoben wird.

Endlich reicht aber die Fiktion als Methode sogar grundlegend mit in das Erkennen hinein. Sie ist nämlich die Methode des Urteils. Denn dieses stellt sich uns jetzt genau besehen ebenfalls als eine Folge fiktiv-antagonistischer Operationen dar. Urteilen ist Kategorisieren, Kategorisieren ist Fingieren.[1]) Es heißt ursprünglich einen Gegenstand der Wahrnehmung gewissermaßen durch die Brille der Substantialität, Qualität, Modalität (Aktivität, Passivität), Kausalität, Finalität usw. betrachten, ihm „ansehen", was er ist, wie er ist, wie er sich (tuend, leidend) verhält, wodurch, wozu er ist, und dies in einem Urteil von ihm aussagen (κατηγορεῖν). Wie durch das Vergrößerungsglas ins Reich

---

[1]) Vgl. Vaih. S. 297ff., 97f.

der unwirklichen Größe, so wird dabei der Wahrnehmungsgegenstand in die Sphäre der unwirklichen Gedankendinge, der „Auffassungsformen" Substantialität usw. entrückt. Aber diese Abweichungsoperation, wodurch das wirkliche Diskurrendum erst (allgemein) begrifflich faßbar wird, ist im Urteile alsbald gefolgt von einer Annäherungsoperation: man wählt die kategorialen Bestimmungen *a*, *b*, *c* usw. immer wieder in möglichst strengem Hinblick auf ihren wirklichen Gegenstand *x*. Und es resultiert so schließlich etwa das Urteil: „Er ist ein armer vor Kälte zitternder Mann".

Auch Methode des Erkennens ist mithin die Fiktion — als Urteil —, und sogar „die" Methode des Erkennens, denn Urteil und Fiktion sind, wie wir nun sehen, eins. Es gehen darum dem Urteil auch die beiden letzten Grundmerkmale der Fiktion nicht ab. Wer nüchtern urteilt, ist sich, wenn er überhaupt darauf reflektiert, genau bewußt, daß es immer nur so ist, als ob er durch ein Urteil oder eine Reihe von Urteilen mit dem Erkennen zu Ende käme, und das Urteil macht sich selbst überflüssig, indem es sich als praktisch zweckmäßig ausweist, justifiziert. Indem es dazu dient, wissenschaftlich- oder sonstwie praktische Aufgaben zu lösen, die sonst unlösbar wären, und so doch zu einem — auf rein erkenntnismäßigem, theoretischem Gebiete unmöglichen — Endergebnis zu gelangen.

Indessen begegnet gerade dies, daß man auf diese Weise jedesmal zu einem Endergebnis, der befriedigenden Verwirklichung des „eigentlichen" Zweckes durch das Handeln gelangt, einem erheblichen, Erkennen wie Handeln betreffenden Bedenken.

Es sind, so scheint es, immer nur „zufällige Ansichten", auf Grund deren im einzelnen Falle gehandelt wird. „*x* kann betrachtet, angesehen werden, als ob es *a*, als ob es *b* (so oder so) wäre", also „die Betrachtung des *x* unter der Form des *a*, *b* ist für das *x* zufällig".[1]) Und es scheint weiter, als brauchten, wenn nur der jeweilige Zweck immer wieder verwirklicht wird, diese einzelnen Ansichten und davon abhängenden Zwecksetzungen untereinander keinerlei notwendigen, organischen Zusammenhang zu haben.

Aber dies zu glauben und den Fiktionalismus auf diese Art zu einem „Perspektivismus" stempeln zu wollen, hieße doch ein

[1]) Vgl. Vaih. S. 275.

letztes, bisher nicht erwähntes, wesentliches Merkmal des Handelns übersehen.[1]) Alles Handeln ist ja nämlich zuletzt Handeln gemäß einem Ideal, dem zu verwirklichenden „eigentlichen" Zweck, und „Ideal" hängt zusammen mit „Idee".

Ideen aber wiederum, das dürfen wir nicht vergessen, sind „notwendige Gedanken, nämlich Aufgaben, Maximen, welche" auch schon „unserer Erkenntnis Regeln geben und sie vereinheitlichen: sie sind" zwar „nicht konstitutive", wohl aber „regulative Prinzipien".[2]) „So ist die Idee der Seele" nur „der gedachte Einheitspunkt für die inneren, die des Weltganzen der für die äußeren Erscheinungen, die Idee Gottes der für alle Dinge überhaupt. Diese Regeln der Forschung dürfen" also jedenfalls „nicht — wozu eine verhängnisvolle Neigung in unserer Vernunft liegt — für gegebene Gegenstände genommen und die Forderung, die Bruchstücke unseres Wissens einem System der Erkenntnis einzugliedern, nicht als dogmatische Behauptung über das Wirkliche gedeutet werden." Sondern „die Ideen haben bloß eine hodegetische Bedeutung, sie geben bloß Fingerzeige, die uns anleiten, wie Erkenntnisse zu suchen und die gefundenen zu vervollständigen seien".[3])

Als solche Fingerzeige sind sie aber maßgebend nicht nur für das Erkennen und den systematischen Zusammenhang der einzelnen Erkenntnisse. Sie weisen — und dadurch werden sie erst eigentlich wichtig — darüber hinaus, indem sie wie für das Erkennen so für das Handeln überhaupt fiktive Regeln abgeben. „Das einzelne Handeln", heißt es demzufolge, „ist so einzurichten, als ob ein jemals Wahrnehmbares, also Wirkliches, existierte, von dem aus dessen Übereinstimmung mit allem übrigen Handeln geboten wäre." Wir wissen genau, daß uns ein solches Einheitsprinzip, die Seele, die Welt, Gott, in keiner Wahrnehmung jemals gegeben sein kann; trotzdem gilt uns die Forderung, die in der fiktiven Annahme eines derartigen Prinzips eingeschlossen ist. Ja sie gilt uns sogar so weit, daß sich uns die eben genannten

[1]) Perspektivismus" ist der Fiktionalismus durchaus nur in der Hinsicht, daß eben jede Fiktion notwendig auch eine „Perspektive", ein Sehen der Dinge ist, als ob sie dies oder jenes, so oder so wären, vgl. Vaih. S. 783, anläßlich von Nietzsches „Perspektivismus".

[2]) Vgl. Kant, Kritik der reinen Vernunft S. 536f. [441 Vorländer].

[3]) Die Zitate aus Falckenberg, Hilfsbuch zur Gesch. d. Philos. seit Kant [2. Aufl. 1907] S. 16f.

drei Einheitsprinzipien abermals in ein, nun allumfassendes Einheitsprinzip vereinigen, von dem aus sich dann wieder die Beziehungen der Ideale und damit der einzelnen Fälle des Handelns zueinander regeln.

Denn Einheit ist relative Gegensatzlosigkeit, und der Wille tendiert auf Grund des vorgefundenen „praktischen Gegensatzes" auf Schaffung solcher Gegensatzlosigkeit mittels des Handelns. Das Ideal aber, in dem jene Gegensatzlosigkeit als künftig wirklich vorgestellt wird, ist nichts als der jeweilig besondere Ausfluß jener Einheitsidee, jenes Einheitsprinzips.

Von diesem aus wird also das Ideal zuletzt oder, wenn man will, zuerst bestimmt. Und zwar geschieht dies nicht nur in der Hinsicht „von alter gegensatzvoller zu neuer gegensatzloser Einzelwirklichkeit", sondern auch in der Richtung „Zukommen auf eine relativ gegensatzlose Gesamtwirklichkeit durch jedes einzelne sein Ideal verwirklichende Handeln". Damit ist selbstverständlich nicht gesagt, daß das einzelne Handeln immer direkt zu solcher Gegensatzlosigkeit beitragen müßte oder könnte. Es kann vielmehr oft vom Standpunkte der Idee aus zweckmäßiger sein, zunächst sogar schärfere Gegensätze in der Wirklichkeit zu schaffen als sie bisher vorhanden waren. Um nämlich dadurch eine desto stärkere Motivation künftigen Willens zu erlangen, die dann doch zur, nur sehr viel weiter reichenden, Vereinheitlichung der Wirklichkeit durch Handeln führt. So ist etwa der Krieg zu verstehen, sofern er den sonst nicht erlangbaren allgemeinen Willen zu friedlicher Gegensatzschlichtung motivieren hilft.

VI.

Die Philosophie des Als-ob ist mithin, so könnte es scheinen, schließlich reiner Ideismus oder, um den geläufigen Fachausdruck anzuwenden, reiner Idealismus. Und diese Meinung würde gestützt dadurch, daß sich der Begriff der Idee in ihr keineswegs auf die von Kant angenommenen Ideen i. e. S. beschränkt. Nicht nur die Hauptideen wie die der Seele, der Welt und Gottes nebst den Ideen der Freiheit und Unsterblichkeit[1]) gelten ihr als — fiktive — regulative Prinzipien. Auch die Kategorien (Substantialität,

---

[1]) Vgl. dazu bes. Kant, Kritik der reinen Vernunft S. 390ff. [Vorländer 331ff.] (System der transzendentalen Ideen).

Akzidentalität, Kausalität, Finalität, Einheitlichkeit usw.) sowie die Anschauungsformen (Räumlichkeit und Zeitlichkeit) sind ihr darin enthalten, ja sogar alle „Verstandesbegriffe" überhaupt.

Aber würde man die Einreihung der Philosophie des Als-ob unter die philosophischen Grundrichtungen in dieser Weise vornehmen, so geschähe ihr genau so schweres Unrecht wie mit der Behauptung, sie sei „Positivismus", sei es auch „kritischer Positivismus". Sie selbst will jedenfalls anders genommen sein.

„Die zusammenfassende Erkenntnis", so heißt es in den ‚Vorbemerkungen zur Einführung' in die ‚Philosophie des Als-ob'[1]), — „die zusammenfassende Erkenntnis, die in der Einsicht in die Notwendigkeit bewußter Fiktionen als unentbehrlicher Grundlagen unseres wissenschaftlichen Forschens, unseres ästhetischen Genießens, unseres praktischen Handelns besteht, nimmt den Namen eines idealistischen Positivismus für sich in Anspruch, in welchem die beiden Dinge, auf welche es überhaupt ankommt, gleichermaßen zur Geltung kommen: Tatsachen und Ideale. Insofern dieser Standpunkt[2]) auch bereits bei Kant sich findet, und insofern die Darstellung der ‚Philosophie des Als-ob' durch eine ausführliche Darstellung des Kantischen Systems sich rechtfertigt, könnte sie sich nach Kant nennen; sie ist aber nicht von Kant selbst ausgegangen, und zieht den ihrer Entstehung mehr entsprechenden Namen eines ‚idealistischen Positivismus' vor: sie ist Positivismus, indem sie mit aller Entschiedenheit und Offenheit einzig und allein im Gegebenen fußt, in den empirischen Empfindungsinhalten, und bewußt und bestimmt alles nicht etwa bezweifelt (sie ist darum auch nicht Skeptizismus), sondern direkt leugnet, was darüber hinaus noch etwa auf Grund angeblicher intellektueller oder ethischer Bedürfnisse als ‚real' angenommen werden mag; aber die ‚Philosophie des Als-ob' ist andererseits doch Idealismus, indem sie die aus jenen intellektuellen und ethischen Bedürfnissen entstandenen ‚Ideen' anerkennt und herübernimmt als nützliche, wertvolle Fiktionen der Menschheit, ohne deren ‚Annahme' das menschliche Denken, Fühlen und Handeln verdorren müßte; in diesem Sinne ist sie eine ‚Phänomenologie' des ideenbildenden, fingierenden Bewußtseins. In solchem ‚idea-

---

[1]) Vaih. S. XVI, mit Hereinnahme des Stückes „Einsicht in ... praktischen Handelns" von S. XV in das Zitat.

[2]) In der vorher erwähnten beschränkteren Ausdehnung.

listischen Positivismus' sind ja auch die beiden Richtungen vertreten, welche Kant in seinem Kritizismus vereinigen wollte. Hier treten diese aber in einer etwas anderen Kombination auf, welche den Anspruch erhebt, mindestens ebenso berechtigt zu sein, wie die anderen philosophischen Richtungen der Gegenwart. Ja, man wird ohne Überhebung sagen dürfen, daß ein solcher idealistischer Positivismus (oder wenn man lieber will: ein solcher positivistischer Idealismus) auch darum die Zukunft für sich hat, weil er eben Tatsachen und Ideale in sich vereinigt, und zwar nicht nur derart, daß hier ein System der Erkenntnistheorie geboten wird, sondern derart, daß hierin auch die Keime zu einer vollbefriedigenden Welt- und Lebensanschauung enthalten sind."

Und darin, daß die Philosophie des Als-ob Erkennen und zum Handeln führendes Wollen in einer, beiderseitig ihrem Gegenstande völlig angemessenen und ihn kritisch behandelnden Methode — der Fiktion — zusammenschließt, wird man in der Tat den Kern ihrer allgemeinen Bedeutung zu erblicken haben. Denn sie ist so wohl auch erkenntnistheoretischer Idealismus, jedoch nur zum Zwecke des Handelns und daher in letzter Linie praktischer Idealismus. Und führt als solcher zugleich die Kantische These ,,Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind" weiter zu der These: ,,Erkennen ohne Handeln ist leer, Handeln ohne Erkennen ist blind."

Will man sie also, ein ,,System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus"[1]), zu einer Art ,,Pragmatismus" und ,,Utilitarismus" stempeln, so mag man es tun. Auch Sokrates war in diesem Sinne Pragmatist und Utilitarier. Aber man entziehe ihr nicht in einem Atem das kritische Moment, das in ihrem Wesen als Fiktionalismus gelegen ist, und wolle sie nicht, wie es mit ihrer Bezeichnung als ,,reiner" Positivismus oder Idealismus allerdings geschähe, zugleich auf Hypothese oder Dogma als eine ihrer Grundmethoden stellen.

Denn keine dieser Methoden, weder die dogmatische noch die hypothetische, geht prinzipiell von der Erfahrung aus, um diese, sofern sie unbefriedigend, nach Maßgabe eines Ideals befriedigend neu zu gestalten. Sondern das Dogma setzt ohne weiteres, die Hypothese unter dem Vorbehalt der ,,Verifikation"

---

[1]) So der Untertitel des ,,Philosophie des Als-ob".

an der Erfahrung, Ideen, d. h. Gegenstände der Ideation[1]) als wirklich voraus, nach Maßgabe deren die unbefriedigende Erfahrung befriedigend, neu zu gestalten sei.[2]) Davon weiß aber die Philosophie des Als-ob schlechterdings nichts. Sie sieht ja gerade auch die Ideen i. e. S. als Fiktionen an und bewahrt sich also auch ihnen gegenüber durchaus ihren kritischen Sinn. Es ist ihr immer nur so „als ob die Ideen wirklich, d. h. als Gegenstände jemals möglicher Wahrnehmung existierten".

Mit dieser — fiktiven — Grundposition findet die Philosophie des Als-ob ihr Auslangen. Sie genügt ihr dazu, die Ideen nicht nur, sondern überhaupt „die ganze Vorstellungswelt" als ein — regulatives — Instrument zu betrachten. „Um sich leichter [und immer leichter] in der Wirklichkeit zu orientieren"[3]), d. h. um das in jeder, zuletzt auch in ästhetischer, ethischer und religiöser Hinsicht Richtige faktisch, also im Handeln auf die Wirklichkeit zu treffen, — dazu und nur dazu ist sie da. Und darum erscheint sie auch zugleich als „das letzte und höchste Resultat der ganzen organischen Entwicklung", als „die letzte Blüte gleichsam des ganzen kosmischen Geschehens"[4]), insofern sie in Ideale umgesetzt und durch Handeln verwirklicht wird.

Ist dies nun „Biologismus"? Gewiß kann man es so nennen und auch dafür in der „Philosophie des Als-ob" so manche gewichtige Stütze finden.

„Der Organismus ist hineingestellt in eine Welt voll widersprechender Empfindungen, er ist den Begriffen einer ihm feindlichen Außenwelt bloßgestellt, und um sich zu erhalten, wird er gezwungen, sowohl von außen als innen alle möglichen Hilfsmittel zu suchen. An der Not und am Schmerz entzündet sich die geistige Entwicklung, am Widerspruch und Gegensatz erwacht das Bewußtsein, und der Mensch schuldet seine geistige Entfaltung mehr seinen Feinden als seinen Freunden."[5])

Allgemein: der praktische Gegensatz drängt zum Wollen und Handeln. Aber schon der weitere Satz, es sei ein „Faktum, daß die Seele nach Aus- und Vergleichung strebt und sich in den Fik-

---

[1]) Vgl. unten S. 25.

[2]) Vgl. zu dem Unterschied von Fiktion, Hypothese und Dogma bes. Vaih. S. 219ff, 143ff., 603ff.

[3]) Die Zitate nach Vaih. 22.

[4]) Vgl. Vaih. S. 22f.

[5]) Vaih. S. 19.

tionen die Mittel schafft, diese Vergleichungen immer weiter auszudehnen"[1]), paßt nicht mehr in das Schema des landläufigen Biologismus. Wenn für die „Philosophie des Als-ob „die Seele nach Selbsterhaltung strebt in demselben Sinne, wie der [leibliche] Organismus nach Selbsterhaltung strebt", so hat dies Streben, das die gesamte „psychische und logische Entwicklung beherrscht"[2]), gewiß nicht den Charakter, von außen her verursacht, wenngleich von da her veranlaßt zu sein. „Aus sich selbst spinnt die Psyche diese Hilfsmittel heraus; denn die Seele ist erfinderisch; den Schatz an Hilfsmitteln, der in ihr selbst liegt, entdeckt sie, gezwungen[3]) von der Not, gereizt von der Außenwelt", „die fiktive Fähigkeit der Seele ist eine Äußerung der psychischen Grundkräfte, die Fiktionen sind [im Grunde spontane] psychische Gebilde".[4]) Und sie sind, als regulative Prinzipien, wie wir sie kennen gelernt haben, keineswegs auf reine Abwehr des Angriffs von Fall zu Fall, auch keineswegs auf einen „Kampf ums Dasein" im gewöhnlichen Sinne des Wortes gerichtet.

Kurzum, das Problem ist nicht Antithese auf Kosten des Feindes, so daß dieser vernichtet wird und — nach einer Zeit des Scheinfriedens — einem neuen gleichartigen Feinde Platz macht. Synthese ist das Problem, Vereinbarung und dadurch Selbsterhaltung der beiden, von nun an Freunde, und daß der Mensch schließlich seine geistige Entfaltung mehr seinen Freunden schulde als seinen Feinden. Deren es freilich immer wieder gibt, nicht nur unter den Mitmenschen, sondern auch in der übrigen Außenwelt und im eigenen Innern. Jede Aufgabe, sei es selbst eine rein wissenschaftliche, enthält einen solchen Feind in Form des praktischen Gegensatzes, der Veränderung heischt, und sie wird befriedigend erst, wenn die Spannung, die in ihr liegt, nicht zur Beiseiteschiebung der Aufgabe verwendet wird, sondern zu deren Lösung. Lösung, die aber wiederum nur erfolgen kann in Form der Verwirklichung des Ideals, das aus dem praktischen Gegensatz abgeleitet wird nach Maßgabe einer regulativen Idee, einer Fiktion. Auch diese jedoch ruht, „psychisches Gebilde", das sie ist, und „Äußerung der psychischen Grundkräfte", ursprünglich auf

[1]) Vaih. S. 158.

[2]) Die Zitate nach Vaih. S. 182.

[3]) Den Ausdruck „gezwungen" wird man dem ganzen Zusammenhang nach nicht pressen dürfen.

[4]) Vaih. S. 18f.

dem praktischen Gegensatz primitivster Art: „Den Schatz an Hilfsmitteln, der in ihr selbst ruht, entdeckt die Seele [zunächst] gezwungen von der Not, gereizt von der Außenwelt". Und zieht daraus ihre Ideale ab, ebenfalls als „psychische Gebilde".

So zeigt sich denn in diesem „Biologismus" der Philosophie des Als-ob vollends, wie fest sie auf dem Boden der These „von Wirklichkeit zu Wirklichkeit" steht, wie wenig sie sich haltlosen Phantasien, Illusionen hingibt, die doch nur von Wirklichkeit zu Unwirklichkeit führen können.[1]) Denn es ist nun klar: auch das Idëieren und infolgedessen Idealisieren, das Setzen von Ideen und Idealen ist ihr ein Glied der Wirklichkeit. Es ist ihr Tatsache als Akt. Und es tritt ihr dadurch in Gegensatz zum Gegenstand des Ideierens und Idealisierens, zum Resultat des Aktes, der Idee und dem Ideal selbst. Denn diese allerdings sind ihr — was das Ideal angeht, zunächst noch — Unwirkliches, jedoch — abermals was das Ideal betrifft — zu Verwirklichendes.

Aber ist dies auch „in Wirklichkeit" so? Unbefangene Beobachtung wird es wohl bestätigen und so zugleich den praktischen Grundgegensatz aufdecken, der, blickt man nur tief genug, sich als Motiv jedes Handelns nicht nur, sondern natürlich auch schon jedes dazu nötigen Problemstellens ergibt, den Gegensatz von Tatsache und Ideal. Aus diesem Grundgegensatze heraus das Problem, das Ideal des besonderen Falles stellen, ist Sache des Willens, es lösen heißt Handeln. Und das allgemeine, in jedem Sonderfalle immer wieder zu lösende Problem ist: Verwirklichung des Ideals, auf daß Tatsache mit Tatsache sich vergleiche im Rahmen einer neuen, zuletzt ethisch und religiös befriedigenden Wirklichkeit.

Daraus aber folgt am Ende unmittelbar: Ein idealistischer Positivismus, der in dieser Weise nicht sowohl die Erkenntnis der Tatsachen um ihrer selbst willen, als vielmehr die Setzung neuer Tatsachen um der ethisch-religiösen Entwicklung willen zum Gegenstande seines Interesses macht, muß sich grundsätzlich auch mit den Problemstellungen aller dafür in Betracht kommenden Gebiete befassen. Das sind aber nicht nur die Gebiete der Philosophie und Einzelwissenschaft, sondern auch Kunst,

---

[1]) Wir halten es darum auch für unzweckmäßig, den Ausdruck „Illusion" als Synonymum von „Fiktion" zu gebrauchen. Die „Philosophie des Als-ob" ist nichts weniger als „Illusionismus".

„bildende" wie „redende" und „mimische" und „tönende", sowie das i. e. S. sogenannte praktische Leben. Man braucht nur an die Kapitel Politik und Moral, Industrie und Gesellschaft, Krieg und Frieden, an die „Geschichte" im ganzen zu denken, um zu sehen, welche Problemreihen sich da auftun. Die Philosophie des Als-ob ist prinzipiell allumfassend.

Indes führt uns dies schon in Einzelheiten hinein, und diese zu behandeln, müssen wir den „Annalen" selbst überlassen. Auch daß dabei kritisch zu der Philosophie des Als-ob Stellung genommen werde, haben wir von ihnen zu erwarten. Denn gerade im Sinne dieser Philosophie liegt es vielleicht mehr als in dem aller andern, was Herbart einmal so schön sagt: „Die Wahrheit liegt nicht hinter uns, sondern vor uns; und wer sie sucht, der schaue vorwärts, nicht rückwärts!"[1]) Unsere Absicht war nur, die Schöpfung Vaihingers als einen dazu besonders geeigneten Ausgangspunkt nachzuweisen, und diese Aufgabe hoffen wir in einer auch der Philosophie des Als-ob angemessenen Weise erfüllt zu haben.

---

[1]) Herbarts Philos. Hauptschriften, hrsg. v. Flügel u. Fritzsch, Bd. I, Leitspruch auf S. II.

Die Religionsphilosophie des Als-ob.

Von

Heinrich Scholz,

Dr. phil. et theol., ord. Prof. a. d. Univ. Breslau.

Inhaltsübersicht.

Einleitung: Ableitung des Aufbaus aus dem durch Vaihinger erregten dreifachen Interesse an der Entstehung, dem gegenwärtigen Bestande und der Bedeutung der Religionsphilosophie des Als-ob. — Grundlegende systematische Unterscheidungen: eigentliche und uneigentliche Als-ob-Lehre.

I. Die Entstehung der Religionsphilosophie des Als-ob.

(1) Die durch den unkantischen Begriff der Pflichtreligion bedingte Schöpfung der Religionsphilosophie des Als-ob durch den Kantianer Forberg.

(2) Die durch Vaihingers Untersuchungen bedingte Nachprüfung des Verhältnisses der Kantischen Religionsphilosophie zur Religionsphilosophie des Als-ob. Der durch das Interesse am Dasein Gottes bestimmte Artunterschied zwischen Kant und Forberg. Der erkenntniskritische Sinn des Kantischen „Als-ob". Nachprüfung und Kritik der von Vaihinger angeführten Hauptbeweisstellen für den Anteil Kants an der Grundlegung der eigentlichen Religionsphilosophie des Als-ob.

Erstes Stück.

In seiner „Philosophie des Als-ob" (1911; zweite, mit der ersten gleichlautende, um eine Vorrede vermehrte Ausgabe 1913) hat Vaihinger den Versuch gemacht, ein System der geistigen Werte zu liefern, das lediglich auf praktischen Gesichtspunkten beruht und folglich auch nur in praktischer Hinsicht aufrecht erhalten werden kann.

Ein integrierender Bestandteil dieses Systems ist die Religionsphilosophie des Als-ob.

Unter der Religionsphilosophie des Als-ob ist eine Theorie zu verstehen, die das Wesen der Religion in ihren praktischen Charakter verlegt und alle theoretischen Ansprüche vom Anteil an ihrer Wesensbestimmung ausschließt. Religion ist nach dieser Auffassung ein praktisches Verhalten, das ohne Bezug auf die Wirklichkeit Gottes lediglich an der Gottesidee orientiert ist. Sie besteht also weder in der Überzeugung, daß es ein höchstes Wesen gibt, noch in einem Verhalten, das dieser Überzeugung entspringt oder sie zur Folge hat, sondern in einer Lebensführung der Art, als ob es ein höchstes Wesen gäbe. Zu denken ist dieses als ein Wesen, das unbedingt das Gute will; denn darin besteht der religiöse Cha-

rakter des Menschen nach dieser praktischen Auffassung der Religion, daß er dem Guten mit einer Gesinnung dient, als ob es von Gott befohlen und zur Herrschaft über das Böse bestimmt wäre.

Religion ist also, diesem Ansatz zufolge, eine eigentümliche Art und Weise, die absolute Bedeutung des Guten zu empfinden. Eine solche Empfindung ist nun freilich in allen höheren Religionen anzutreffen; insofern deckt sich die neue Religion mit dem, was man sonst unter diesem Namen versteht. Die praktische Schätzung des Guten ist es, die sie mit der am Bestande des Göttlichen interessierten Religion verbindet. Aber sonst ist sie etwas ganz anderes als diese. Die am Bestande des Göttlichen interessierte Religion greift über die praktische Schätzung des Guten in eigentümlicher Weise hinaus. Wir verstehen unter ihr eine Lebensverfassung, die durch den Lebenszusammenhang mit dem Göttlichen bedingt ist und hierin ihre wesentliche Bestimmung hat. Für diese Religion ist das Göttliche eine Realität, die zwar die Schätzung des Guten zur Folge hat, aber durchaus nicht mit dieser zusammenfällt. Vielmehr erfolgt in diesem Zusammenhange die eigentümliche Schätzung des Guten erst auf Grund der erlebten Wirklichkeit Gottes. Zwar kann sich die Anerkennung des Guten als eines sittlichen Prinzips auch innerhalb der religiösen Lebensverfassung sehr wohl ohne ausdrückliche Beziehung auf Gott aus der unmittelbaren Einsicht in die Bedeutung des Guten erzeugen. Wo aber der religiöse Mensch das Gute in der ihm eigentümlichen Weise, nämlich als göttlichen Wert, empfindet, geschieht es unter der Voraussetzung, daß das Göttliche ist, und daß es im Guten lediglich in der uns bezwingendsten Ausprägung erscheint.

Die Probe auf die Richtigkeit dieser Interpretation liegt in der Tatsache, daß der religiöse Mensch das Gute keineswegs als die einzige Ausstrahlung des Göttlichen empfindet, daß er vielmehr, je religiöser er ist, um so mehr auch im „Bösen" die Spuren des Göttlichen aufzufinden sucht. Mit Recht; denn wenn das Göttliche mehr ist als das Gute, wenn es unabhängig von diesem „besteht", so braucht es nicht nur in ihm zu „erscheinen", sondern kann sich auch im Bösen manifestieren. In diesem Sinne hat Goethe recht: die höchste Leistung der Religion drückt sich in der Anerkennung des Göttlichen aus, wo und wie es sich offenbare; und alle Versuche einer Theodizee, sie mögen sich in der

Ausführung noch so weit von den Gesichtspunkten des religiösen Bewußtseins entfernen, hängen durch das Interesse am „Bestande“ des Göttlichen eng mit der Religion zusammen.

Die Religion des Als-ob kennt ein solches Interesse nicht. Im Gegenteil, sie zieht sich von ihm zurück, weil sie Verwirrung von ihm befürchtet. Für sie ist die Religion überhaupt nicht ein Verhältnis zum „Göttlichen“, sondern lediglich ein bestimmtes Verhältnis zum Guten, und zwar ein solches, wodurch das Gute in die Werthöhe des Göttlichen emporgehoben wird. Ob das Göttliche selbst existiert, ist eine Frage, mit der sie sich gar nicht beschäftigt; es genügt ihr, das Gute so zu empfinden, daß es nicht stärker empfunden werden könnte, wenn es ein höchstes Wesen gäbe, dessen Wirklichkeit sich erweisen ließe.

Der Unterschied der Religion des Als-ob von der sonst so genannten Religion ist also in Folgendem zu erblicken. Die Religion im eigentlichen Sinne des Wortes leitet die religiöse Schätzung des Guten vom „Bestande“ des Göttlichen ab; die Religion des Als-ob fällt mit einer praktisch gleichartigen Schätzung des Guten zusammen, ohne auf den „Bestand“ des Göttlichen zu reflektieren. Die eigentlich so genannte Religion ist stets eine Aussage über das *Göttliche*: Gott ist, und zwar ist er in seiner erhebendsten Offenbarung das transzendente Prinzip des Guten. Er kann aber auch im „Bösen“ gegenwärtig sein; und die Idee der Allgegenwart nötigt sogar, ihn auch in diesem anzuerkennen. Die Religion des Als-ob ist dagegen vielmehr eine Aussage über die Bedeutung des *Guten*: das Gute ist das Göttliche; und zwar ohne Bezug auf die Frage, ob das Göttliche an sich existiert oder nicht. Das Göttliche ist in dieser Konzeption zu einem von allen Daseinsfragen unabhängigen Prädikat des Guten geworden, während es in der Sphäre der eigentlich so genannten Religion vielmehr das in seinem Dasein bejahte und anerkannte Subjekt aller Prädikate ist. Und während die eigentlich so genannte Religion Raum hat für die religiöse Beurteilung des Bösen, darf eine konsequente Religion des Als-ob sich auf eine solche auch nicht einmal einlassen wollen; denn wenn das Gute das Göttliche ist, so kann das Böse nur das Ungöttliche sein.

So erscheint als der entscheidende Zug an der *eigentlichen* Religion des Als-ob die *Uninteressiertheit am Bestande des Göttlichen.* In dieser Qualität kann die Religion des Als-ob sich in zwei Gestalten ausprägen. Wenn das Dasein des Gött-

lichen für die Substanz des religiösen Bewußtseins belanglos ist, so kann die Frage, ob Gott existiert, entweder ausdrücklich offen gelassen oder geradezu verneint werden. Es kann heißen: Der Mensch hat Religion, insofern er sich so verhält, als ob es ein höchstes Wesen gäbe, während er in dem Bewußtsein handelt, daß die Existenz eines solchen zweifelhaft ist. Es kann aber auch heißen: Der Mensch hat Religion, insofern seine Handlungen in Analogie zu den Handlungen eines Menschen stehen, der an das Dasein Gottes glaubt, während er selbst von dem Gegenteil überzeugt ist und an der Nichtexistenz des Göttlichen festhält. Wir können die erste dieser beiden Religionsformen, die das Dasein Gottes im Ungewissen läßt, als die skeptische bezeichnen. Die zweite, die auf das Dasein Gottes verzichtet und dasselbe ausdrücklich verneint, mag die paradoxe heißen.

Indessen, unter einer Religion des Als-ob kann man noch etwas ganz anderes verstehen. Man kann eine Religion darunter verstehen, die gleich der eigentlich so genannten Religion am Bestande des Göttlichen interessiert ist und durch das „Als-ob" nur ausdrücken will, daß es über diesen Bestand eine intellektuelle Gewißheit nicht geben könne. Eine derartige Religion käme auf eine Lebensverfassung hinaus, deren Subjekt sich so verhält, als ob es wüßte, in der Form der Demonstration, daß es ein höchstes Wesen gibt, während es dieses Wesen in Wirklichkeit nur unter gewissen Bedingungen kennt, die zwar genau bestimmt werden können, aber des logischen Zwanges entbehren. Handeln, als ob es ein höchstes Wesen gäbe, wäre alsdann ein verkürzter Ausdruck für ein Handeln der Art, als ob das Dasein eines solchen Wesens intellektuell erweislich wäre.

Wir können diese Art von Religion als die uneigentliche Religion des Als-ob und die ihr entsprechende Religionsphilosophie als die kritische bezeichnen. Sie verdient diesen Namen insofern, als sie zwischen dem Dasein des Göttlichen und der Art unseres Bewußtseins von Gott unterscheidet und durch das „Als-ob" nur diese Bewußtseinsart genauer zu bestimmen unternimmt. Durch ihr Interesse am Bestande des Göttlichen ist sie von der eigentlichen Religion des Als-ob nicht nur dem Grade, sondern der Art nach verschieden. Wenn sie dennoch hier eingesetzt wird, so geschieht es aus einem doppelten Grunde: einmal wegen ihrer formalen Identität mit der eigentlichen Religion

des Als-ob, sodann wegen der sachlichen und systematischen Bedeutung, die sie im Verlauf der folgenden Untersuchungen erlangen wird.

Es ist nämlich Vaihinger darum zu tun, die Religion des Als-ob in der paradoxen Gestalt einer Religion ohne Gott nicht nur für sein eigenes System, sondern auch für Kant in Anspruch zu nehmen. Eine Durcharbeitung des ganzen in Betracht kommenden Materials unter dem von ihm selber vertretenen Gesichtspunkt soll diesen Anspruch realisieren.[1]) Eine ganz neue Auffassung Kants ist der Ertrag dieser Untersuchung. Dieser Auffassung gemäß ist die Kantische Religionsphilosophie nicht das, wofür sie gewöhnlich gehalten wird — eine durch sittliche Erwägungen bestimmte Grundlegung des Glaubens an das Dasein Gottes —, sondern etwas ganz anderes, nämlich eine neue Konzeption des Begriffs der Religion. Die herrschende Kantauffassung nimmt an, daß Kant in seiner Religionsphilosophie an dem Inhalt des religiösen Bewußtseins nichts geändert habe. Dieser bestehe auch nach Kant in der Überzeugung vom Dasein Gottes, mithin in einem Existentialurteil, das sich auf die transsubjektive Wirklichkeit Gottes bezieht. Nur die Ableitung dieses Existentialurteils, folglich des religiösen Bewußtseinsinhaltes, sei durch Kant eine andere geworden. An die Stelle der logischen Deduktion sei die ethische Begründung getreten, an die Stelle der intellektuellen Beweisführung die moralische Argumentation. Die durch die Kritik der theoretischen Vernunft entwerteten Stützen des religiösen Bewußtseins seien auf Grund der neu gewonnenen Einsicht in den Primat der praktischen Vernunft durch moralische Stützen ersetzt worden. Hierauf — und hierauf allein — beruhe die Umwälzung des religionsphilosophischen Denkens durch Kant, mithin die eigentümliche religionsphilosophische Leistung des Kritizismus. Die kritische Religionsphilosophie bedeute die Wendung zu einer neuen Ableitung des religiösen Bewußtseins; nicht weniger, aber auch nicht mehr. Der Substanz nach bleibe das religiöse Bewußtsein durch den Kritizismus unangetastet.

Dieser Auffassung stellt Vaihinger eine Auslegung entgegen, die die Substanz des religiösen Bewußtseins berührt und den Schwerpunkt der Kantischen Religionsphilosophie in die Inter-

[1]) Vgl. die Philosophie des Als-ob, S. 613—733.

pretation des religiösen Bewußtseins verlegt. Nach Vaihinger fordert der konsequente Kritizismus den Verzicht auf jegliche Art von Religion, die sich als Glaube an das Dasein Gottes empfindet. Eine genaue Musterung der Stellen, in denen sich Kant vom Standpunkt des konsequenten Kritizismus aus über das Dasein Gottes ausspricht, führe zu dem Ergebnis, „daß ihm die Existenz eines höchsten Geistes im üblichen Sinne des Existierens nicht bloß nicht wahrscheinlich, sondern höchst unwahrscheinlich, ja direkt unglaubhaft wird bis zur Unmöglichkeit". Und zwar bewegen sich die hierfür in Betracht kommenden Stellen nach Vaihinger „vom Unwahrscheinlichen bis zum Unmöglichen in verschiedenen Abstufungen, unter Vermeidung des . . . Ausweges des Agnostizismus, welcher lehrt, das Gebiet der Dinge an sich sei unbekannt, dieses unbekannte Gebiet könnte aber wohl eine Welt von Geistern mit einem höchsten Geist an der Spitze sein. Ein solcher Agnostizismus . . . erscheint als ein schwächlicher Kompromiß gegenüber dem Radikalismus der Stellen, in denen Kant seinen Sitz auf der äußersten Linken des philosophischen Parlaments nimmt: ihm sind alle transzendenten Vorstellungen nichts als ‚selbstgemachte Ideen'." Um noch deutlicher zu machen, worum es sich handelt, unterscheidet Vaihinger drei Möglichkeiten. Erstens: die Vorstellungen einer transzendenten Welt sind uns aus dieser selbst gegeben, und damit ein Beweis derselben. Zweitens: Jene Vorstellungen sind von uns selbst gemacht und tragen durch ihre Entstehung in sich selber den Gegenbeweis gegen die Existenz der durch sie gedachten Welt. Drittens: Jene Vorstellungen sind zwar von uns selbst gemacht; aber es entspricht ihnen trotzdem eine Welt transzendenter Realitäten. Diese dritte Möglichkeit ist es, die Vaihinger ausdrücklich ausschließen möchte. „Einen solchen Kompromiß", erklärt er mit Nachdruck, „schließt unser Kant nicht . . .: für ihn sind jene Vorstellungen schlechterdings *ideae a nobis factae*, daher *ideae fictae*." [1])

Den Beweis dafür liefern Vaihinger zahlreiche dahingehende Äußerungen Kants, die über sein ganzes Schrifttum zerstreut sind, und deren Sammlung zu den wesentlichsten Verdiensten der Vaihingerschen Untersuchung gehört. Von besonderem Belang ist für Vaihinger eine Stelle aus der Methodenlehre der

---

[1]) Vgl. zu diesem ganzen Abschnitt die Philosophie des Als-ob S. 734.

Kritik der reinen Vernunft, in der die Gottesidee unter theoretischem Gesichtspunkt als „heuristische Fiktion", mithin als eine zweckvolle Erdichtung, oder, wie *Vaihinger* interpretiert (S. 638 unten), als eine „bewußte Selbsttäuschung" bezeichnet wird. *Vaihinger* nennt diese Stelle klassisch und bemerkt dazu: „Würde man diese klassische Stelle immer vor Augen gehabt haben, so hätte man die ganze Ideenlehre von vornherein besser verstanden" (S. 620). Man würde sie — das ist *Vaihingers* Meinung — dann nicht als eine Lehre von an sich möglichen, nur theoretisch nicht erweislichen Gegenständen höherer Ordnung verstanden haben, sondern als das, was sie in Wirklichkeit sein will, nämlich eine Lehre von der praktischen Brauchbarkeit gewisser Ideen, die notorisch nicht mehr als Ideen sind — Geschöpfe der menschlichen Einbildungskraft, ohne reellen Hintergrund.

Wenn diese Kantauffassung zutrifft, so ist es undenkbar, daß die Kantische Religion in dem Glauben an das *Dasein* Gottes besteht; denn es ist sinnlos, an das Dasein eines Wesens zu glauben, von dessen Nichtexistenz man überzeugt ist. Vielmehr kann die Religion unter dieser Voraussetzung nur durch eine völlige Umschmelzung ihres substantiellen Gehaltes für das Bewußtsein gerettet werden. Sie muß das Dasein Gottes preisgeben und in ein praktisches Verhalten umschlagen, das lediglich an der Gottes*idee* orientiert ist. An die Stelle des unmöglich gewordenen Existentialurteils muß eine *Maxime des Handelns* treten, nämlich die Regel, so zu handeln, *als ob* es ein höchstes Wesen gäbe — während wir wissen, daß es ein solches nicht gibt. Religion ist also nach den Prinzipien des konsequenten Kritizismus ihrer inhaltlichen Bedeutung nach etwas ganz anderes, als ein Urteil über das *Dasein* Gottes; sie ist die Selbstbeziehung des handelnden Subjektes auf die von ihm selbst erzeugte Gottes*idee*, mit anderen Worten: *ein an der Gottesidee orientiertes, vom Bestande des Göttlichen völlig abstrahierendes praktisch-sittliches Verhalten.*

Mit der Entdeckung dieses Religionsbegriffes glaubt *Vaihinger* den bisher übersehenen Kern der Kantischen Religionslehre ergründet zu haben. Nach abermaliger sorgfältiger Zusammenfassung aller in diesem Sinne lautenden Stellen — und es sind ihrer mehr, als man a priori für möglich hält — kommt *Vaihinger* zu folgendem Ergebnis: Nach den Prinzipien des echten, konsequenten Kritizismus ist „Glaube so viel wie die Annahme, als

ob etwas wäre, was nicht wirklich ist und nicht wirklich sein kann" (S. 638). „Im Kantischen Sinne, im Sinne der kritischen Philosophie heißt der Ausdruck ‚ich glaube an Gott' nichts anderes als: ‚ich handle so, als ob es einen Gott wirklich gäbe'; indem der kantisch und kritisch Denkende sittlich handelt, handelt er so, als ob das Gute einen unbedingten Wert in der Welt hätte, derart, daß es das Entscheidende in der Welt wäre; und das Gute wäre das Entscheidende in der Welt, wenn es eine Weltregierung gäbe, welche das Gute auch letztlich zum Siege führen würde. Trotzdem mir meine theoretische Vernunft verbietet, eine solche moralische Weltordnung anzunehmen — ein solcher Begriff ist gänzlich leer —, so handle ich doch so, als ob es eine solche moralische Weltordnung geben würde, da mir meine praktische Vernunft gebietet, das Gute unbedingt zu tun" (S. 684).

Weiter. Kant hat die Bestimmung: „Religion ist die Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote" gelegentlich in die Form gekleidet: Alle Religion besteht darin, daß wir Gott für alle unsere Pflichten als den allgemein zu verehrenden Gesetzgeber ansehen. Hierzu bemerkt Vaihinger: „Der Ton liegt und ist zu legen auf ‚ansehen'; wir sehen es so an, als ob es einen Gott gäbe, und als ob dieser Gott die Moralgesetze uns geboten hätte — in dieser zweifachen Fiktion liegt das Wesen der religiösen Betrachtungsweise" (S. 663).

Eine von Vaihinger selbst schon gezogene Konsequenz dieses Standpunktes ist die völlige Koinzidenz von Moralität und Religion. „Sittlich handeln heißt, entgegen den empirischen Bedingungen so handeln, als ob das Gute einen unbedingten Wert hätte, als ob es die Macht hätte, in eine überempirische Welt hineinzureichen, in der ein oberster Weltherrscher für die Harmonie des Guten und des Bösen sorgte. In diesem Sinne ist gutes Handeln identisch mit dem Glauben an Gott und Unsterblichkeit. . . . Jedes sittliche Handeln schließt die Fiktion von Gott und Unsterblichkeit in sich ein — dies ist der Sinn des praktischen Vernunftglaubens an Gott und Unsterblichkeit" (S. 685).

Eine weitere Konsequenz ist die Möglichkeit einer Religion ohne Gott. Sie ergibt sich mit innerer Folgerichtigkeit aus dem Verzicht auf die Wirklichkeit Gottes. „Auch der Atheist, der theoretisch mit dem Munde Gott und Unsterblichkeit leugnet, glaubt, wenn er sittlich handelt, praktisch an beides. Praktischer

Glaube an Gott und Unsterblichkeit heißt für Kant ...: sich praktisch so verhalten ..., als ob man theoretisch an jene Dinge glauben würde" (S. 685 f.).

Vaihinger weiß und betont es ausdrücklich, daß dies nicht die ganze Lehre Kants ist. Er weiß, daß Kant sich oft genug auch für das Dasein Gottes erklärt hat und seinen Ideen einen Ausdruck verleiht, der der herrschenden Auffassung recht gibt. Die „Prolegomena" und die Kritik der praktischen Vernunft sind die Hauptquellen dieser realistischen Ausprägung des Kantischen Religionsbegriffs.

Indessen hierauf ist erstlich zu erwidern, daß diese realistischen Formeln sehr leicht als Nachwirkungen eines Religionsbegriffs verständlich gemacht werden können, der bis auf Kant fast ausschließlich geherrscht hat und mit dem Kant selber aufgewachsen ist. Daß solche Begriffe ihre Spuren zurücklassen, ist nur allzu begreiflich und hindert nicht, daß sie prinzipiell überwunden sind. Es ist sehr wohl denkbar, daß der realistische Religionsbegriff in die dem Geist des Kritizismus entsprechende ideologische Religionskonstruktion eingedrungen ist, ohne sachlich mehr zu bedeuten, als das Rudiment einer grundsätzlich überwundenen Anschauung. Der religiöse Realismus würde alsdann in dieselbe Beleuchtung rücken, wie bei Fichte und seinen Nachfolgern der erkenntnistheoretische Realismus Kants. Er wäre eine im konsequenten System des Kritizismus unerträgliche Inkonsequenz.

Was diesen Realismus im besonderen betrifft, so wird er zweitens noch dadurch eingeschränkt, daß Kant fast an keiner Stelle versäumt, den praktischen Charakter desselben zu betonen. Immer wieder hat Kant die Realität des Göttlichen als eine praktische bezeichnet, und Vaihinger ist geneigt, diese praktische „Realität" mit praktischer Bedeutung gleichzusetzen (S. 653 Anm.). Wenn diese Auslegung zutrifft, so schränkt sich die Realität der Gottesidee auf ihre praktische Bedeutung und Brauchbarkeit ein; und dem Realismus ist auch von dieser Seite her für die Religionsphilosophie nichts abzugewinnen.

Drittens macht Vaihinger mit Recht darauf aufmerksam, daß einige der beweisendsten Stellen für die Als-ob-Betrachtung der Religion sich in den spätesten Schriften finden — also in Schriften, von denen man annehmen kann, daß sie den kritizistischen Standpunkt in seiner reifsten Ausprägung vertreten. Diese späten Zeugnisse sind wichtige Stützpunkte für eine psycho-

logische Konstruktion der Kantischen Religionsphilosophie in der von Vaihinger angenommenen Richtung auf eine reine Theorie des Als-ob. Es ist nichts dagegen zu sagen, wenn Vaihinger bemerkt: „Es ist psychologisch leicht verständlich, daß bei Kant die mildere (nur die Erkennbarkeit des Daseins Gottes ausschließende) Form der Religion des Als-ob die ursprüngliche gewesen ist" (S. 750 Anm.). „Erst später" — meint Vaihinger — „kam Kant dahinter, daß auch schon der Begriff der Gottheit selbst . . . fiktiver Natur sei. Während so viele andere bedeutende Geister . . . im Alter in dieser Hinsicht zu einem schwächlichen Kompromiß herabglitten, hat Kant sich, je älter und erfahrener er wurde, desto mehr befreit und sich schließlich zu einem konsequenten, entschiedenen Standpunkt durchgerungen" (a. a. O.).

Wenn also auch nicht behauptet werden kann, daß sich die ganze Lehre Kants auf die Theorie des Als-ob zurückführen lasse, so läßt sich nach Vaihinger doch so viel erweisen, daß die ideologische Religionskonstruktion die durch die reifsten Schriften Kants bezeugte richtige Lehre des Kritizismus ist. Alle anders lautenden Stellen sind entweder als Vorstufen oder als inkonsequente Durchkreuzungen dieser richtigen Lehre anzusehen und nach den Ergebnissen derselben zu korrigieren. Mag auch der sogenannte historische Kant in Hinsicht auf seine Religionsphilosophie noch so sehr zwischen Realismus und Pragmatismus hin und her schwanken: der ideelle Kant ist eine eindeutige Erscheinung — eindeutig im Sinne des Pragmatismus — und nur an ihm hat die Nachwelt Interesse.

Unzweifelhaft verhält es sich so. Um so nötiger erscheint eine Nachprüfung dieser eigentümlichen, die Kantauffassung eines ganzen Jahrhunderts umstoßenden Interpretation. Erwägt man, wie eng die religionsphilosophische Arbeit der Gegenwart, zumal auf theologischem Gebiete, noch immer mit Kant und den Prinzipien des Kritizismus verknüpft ist, so sieht man leicht, daß die von Vaihinger geforderte Umdeutung, wenn sie sich als berechtigt erwiese, auch in systematischer Hinsicht von den bedeutendsten Folgen sein müßte. Eine positive Anknüpfung an Kant könnte dann entweder überhaupt nicht mehr stattfinden oder nur noch unter der mißlichen Bedingung, daß man Kant nicht nur besser, sondern ganz anders zu verstehen sucht, als er sich selbst verstanden hat.

Hierdurch entsteht nun zunächst die Notwendigkeit, die Frage nach dem Anteil Kants an der Entstehung der Religionsphilosophie des Als-ob in die folgenden Untersuchungen einzubeziehen. Es wird nötig sein, diese Frage im Hinblick auf die Prinzipien des Kritizismus und mit besonderer Beziehung auf Vaihingers Beweisstücke noch einmal gründlich zu diskutieren.

Nun ist aber noch unmittelbarer als Kant der durch Vaihinger der Vergessenheit entzogene Kantianer Forberg an der Entstehung der Religionsphilosophie des Als-ob beteiligt. Es wird also nicht zu umgehen sein, auch dessen Position hier einzureihen; denn erstens ist Forberg als Religionsphilosoph eine noch nicht ausgeschöpfte, originelle Erscheinung, zweitens ist sein Religionsbegriff ein so wesentliches Hilfsmittel zur Präzisierung des Kantischen, daß er schon aus diesem Grunde hier nicht entbehrt werden kann.

In einem ähnlichen Verhältnis wie Forberg zu Kant steht die Religionsphilosophie des Pragmatismus zur Vaihingerschen Religionsphilosophie des Als-ob. Und so wenig wie Forberg in einer Untersuchung über die Entstehung der Religionsphilosophie des Als-ob neben Kant zu entbehren ist, so wenig ist die Religionsphilosophie des Pragmatismus neben der Vaihingerschen in einer Arbeit zu entbehren, die über den gegenwärtigen Stand der Religionsphilosophie des Als-ob orientieren will. Denn auch der Pragmatismus legt, wie schon sein Name anzeigt, ein ganz besonderes Gewicht auf die praktische Bedeutung der Religion; ja, er versucht, gleich Vaihinger, das Wesen der Religion mit diesem Schlüssel zu erschließen. Um so lehrreicher wird es sein, die Unterschiede festzustellen, die zwischen beiden Theorien bestehen, und diese durch die Aufklärung der unterscheidenden Merkmale selbst genauer zu präzisieren.

Zu einer abschließenden Betrachtung gehört aber noch mehr als ein kritischer Überblick über den gegenwärtigen Stand der Religionsphilosophie des Als-ob. Es entspricht der Bedeutung, die sie sich beimißt und unter der Form des Pragmatismus auch schon erlangt hat, daß diese selbst der Prüfung unterworfen und unter den beiden entscheidenden Gesichtspunkten, die für ein religionsphilosophisches System in Betracht kommen, dem philosophischen und dem religiösen, erwogen wird.

Die folgende Untersuchung wird demnach aus drei Hauptstücken bestehen, von denen das erste die Entstehung, das zweite

den gegenwärtigen Stand, das dritte die Bedeutung der Religionsphilosophie des Als-ob zum Gegenstande hat.

I.

Die Entstehung der Religionsphilosophie des Als-ob.

(Forberg und Kant.)

Die Kantische Religionskonstruktion ist durch Vaihingers Analyse ein so kompliziertes Gebilde geworden, daß es sich empfiehlt, die Frage nach der Entstehung der Religionsphilosophie des Als-ob nicht unmittelbar an Kant anzuknüpfen, sondern an die Arbeit des Mannes, den Vaihinger selbst in Hinsicht auf sein Verhältnis zur Theorie des Als-ob als den konsequentesten aller Kantianer bezeichnet hat. Dieser Mann ist der aus der Geschichte des Atheismusstreites bekannte Friedrich Carl Forberg.[1])

Forberg hat im ersten Heft des von Fichte und Niethammer herausgegebenen Philosophischen Journals von 1798 einen höchst interessanten Aufsatz über den Begriff der Religion veröffentlicht. Dieser Aufsatz umschließt, wie Vaihinger zuerst gesehen hat, ein ganzes System von originellem Charakter; und es ist für unsere Zwecke sehr wichtig, diesem System auf die Spur zu kommen.[2])

---

[1]) Vgl. über Forberg (1770—1848) das Kapitel bei Vaihinger: Forberg, der Veranlasser des Fichteschen Atheismusstreites und seine Religion des Als-ob (a.a.O., S. 733 bis 753). — Ferner die wertvolle, außerordentlich genau gearbeitete Untersuchung von A. Wesselsky, Forberg und Kant, Studien zur Geschichte der Philosophie des Als-ob und im Hinblick auf eine Philosophie der Tat, 1913. — Für die Erkenntnis von Forbergs persönlichem Entwicklungsgang ist von großer Bedeutung der von ihm selbst verfaßte „Lebenslauf eines Verschollenen", Hildburghausen und Meiningen, Verlag der Keßelringschen Hofbuchhandlung, 1840. Ich besitze eine Abschrift dieses außerordentlich seltenen, nach den Ermittlungen der Auskunftsstelle der deutschen Bibliotheken (bei der Kgl. Bibliothek zu Berlin) nur noch auf den Herzoglichen Bibliotheken zu Gotha und Meiningen vorhandenen Büchleins (im Umfang von 61 Seiten) durch die Güte des Herrn Dr. Hans Lindau, Bibliothekar an der Kgl. Bibliothek zu Berlin.

[2]) Forbergs „Entwicklung des Begriffs der Religion" ist neuerdings zweimal herausgegeben worden, zuerst von Fritz Medicus, sodann von Hans Lindau. — Fichte und Forberg, Die philosophischen Schriften zum Atheismusstreit, neu herausgegeben und eingeleitet von Fritz Medicus 1910 (im Verlag der Philosophischen Bibliothek von Meiner in Leipzig). — Die Schriften zu J. G. Fichtes Atheismusstreit, herausgegeben von Hans Lindau 1912 (München bei Georg

Es entspricht der Zeitlage, in der Forbergs Aufsatz entstanden ist, daß der kritische Rationalismus die Konstruktion seines Religionsbegriffes völlig beherrscht. Dies tritt sofort in der Kritik der Quellen des religiösen Bewußtseins zutage. Für Fichte war 1791 das Offenbarungsprinzip noch ein Problem; für Forberg ist es ein überwundener Standpunkt. Er gedenkt desselben mit keinem Worte, sondern wendet sich sofort zu den natürlichen Quellen des religiösen Bewußtseins: Erfahrung, Spekulation und Gewissen.

Aus der Erfahrung kann die Religion offenbar nicht entspringen; denn diese führt nirgend auf Gott. Um auf Gott zu führen, müßte sie eine nach moralischen Gesichtspunkten aufgebaute Welt antreffen, d. i. eine Welt, „in der es den Guten am Ende gelingt, und den Bösen am Ende mißlingt".[1])

> Allein gerade dies sehen wir in der Erfahrung eben nicht vor Augen, und es ist die alte Klage aller Rechtschaffenen von jeher gewesen, daß die böse Sache so oft über die gute triumphiert. Eher ließe sich aus der Erfahrung das Gegenteil folgern, nämlich daß die Welt nicht moralisch regiert werde, oder daß wenigstens ein böser Genius

---

Müller). — Die Ausgabe von Lindau ist zwar die vollständigere; doch glaube ich, nach der Ausgabe von Medicus, als der verbreiteteren, zitieren zu sollen.

Ein außerordentlich wichtiger Kommentar zu Forbergs Aufsatz ist die leider noch nicht wieder neu gedruckte „Apologie meines angeblichen Atheismus" (Gotha, Perthes, 1799). Exemplare dieses gleichfalls recht seltenen Büchleins befinden sich auf der Kgl. Bibliothek zu Berlin, sowie auf den Universitätsbibliotheken Breslau, Halle, Marburg, Göttingen, Kiel, Königsberg. — Dagegen ist das (auf der Großherzoglichen Bibliothek zu Darmstadt vorhandene) Schriftchen „Von den Pflichten des Gelehrten" (Gotha, Perthes, 1801) nichts als eine an Fichtes Jenaer Vorlesungen angelehnte „moralische Rede, gehalten auf dem Lyzeum zu Saalfeld den 28. März 1801", und nimmt (gegen Wesselskys Vermutung S. 31) auf den Atheismusstreit in keiner Weise Bezug.

[1]) Also nicht eine Welt, in der der Gute „belohnt", der Böse „bestraft" wird, wie noch Kant, wennschon unter strengster Kritik aller Eudämonisierung der Moralität, in Anknüpfung an den Eudämonismus der Aufklärung gelehrt hatte. Die Ablösung dieses kritischen, an die Bedingung der Moralität geknüpften Eudämonismus durch die idealistische Konzeption einer moralischen Welt, in der nicht sowohl auf die Belohnung des Guten und die Bestrafung des Bösen, als vielmehr auf das Gelingen des Guten und das Mißlingen des Bösen, also überhaupt nicht eigentlich auf das Schicksal von Personen, sondern auf das Schicksal der sittlichen Idee und ihres Widerspiels gerechnet ist — dieser wichtige, in Anbetracht seiner Bedeutung mit einer geradezu auffallenden Geräuschlosigkeit erfolgende Übergang ist zweifellos eines der Motive gewesen, die Fichte auf Forbergs Seite geführt haben.

mit einem guten um die Herrschaft der Welt streite. ... Wer die Gottheit außer sich, im Lauf der Dinge sucht, der wird sie niemals finden. „Werke des Teufels" werden ihm auf allen Seiten begegnen; aber nur selten, und immer schüchtern und zweifelnd, wird er sagen können: „Hier ist Gottes Finger!"[1])

Aber auch auf die Spekulation kann die Religion sich nicht stützen. Eine scharfe und ungemein anschauliche Kritik des ontologischen und des kosmologischen Argumentes leitet die Diskussion dieses Punktes ein. Den Höhepunkt aber erreicht diese Kritik in der Zersetzung des teleologischen Argumentes, das Kant bekanntlich noch in der Kritik der Urteilskraft mit einer gewissen Wärme vorgetragen hat. Hier ist von Wärme nichts mehr zu spüren; eine eigentümliche Kälte ist an ihre Stelle getreten, deren ironische Schärfe an Hume und Schopenhauer erinnert.

Ordnung, sagen noch andere, ist ohne einen ordnenden Geist nicht möglich. — Und warum nicht? Darum nicht, weil wir kein anderes Prinzip der Ordnung kennen, außer den Verstand? Aber seit wann ist die Grenze unserer Kenntnis die Grenze des Möglichen geworden? Und wo findet sich denn in der Welt die Ordnung so unverkennbar, daß sich auf das Dasein einer Gottheit mit Sicherheit schließen ließe? Im Physischen? Aber ein geschickter Baumeister ist noch bei weitem kein Weltregent, ein großer Künstler noch lange kein Gott! Im Moralischen? Aber würde eine Lobrede auf die moralische Ordnung einer Welt, „die im Argen liegt", nicht eher wie eine Satire auf die Gottheit, als wie eine Demonstration ihres Daseins lauten? Könnte es in der Welt wohl schlimmer aussehen ..., wenn ein böses, wenn ein feindseliges, wenn ein übelwollendes Wesen die Herrschaft der Welt führte, oder sich wenigstens darein mit einem guten Genius teilte? Würde eine Verteidigung des Satans wegen Zulassung des Guten wohl weniger gründlich ausfallen, als die Verteidigungen der Gottheit wegen Zulassung des Bösen bisher ausgefallen sind? Und wäre der Schluß von dem Dasein einer lasterhaften Welt auf das Dasein eines heiligen Gottes nicht zum mindesten sehr ungewöhnlich, sehr unnatürlich?[2])

---

[1]) Atheismusschriften, Ausgabe Medicus, S. 20. — Ich gebe hier und im Folgenden absichtlich wörtliche Auszüge in größerem Umfange, erstens weil Forbergs Aufsatz verhältnismäßig noch immer wenig bekannt ist, zweitens — und das ist der entscheidende Grund — weil die Kenntnis des Ethos dieser Abhandlung auch für die Beurteilung ihres logischen Gehaltes sehr wichtig ist.

[2]) a. a. O. S. 21 f. — Auch diese Kritik hat Fichte in seinem Begleitaufsatz „über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung" adoptiert und in den schärfsten Ausdrücken wiederholt. „Eine Erklärung der Welt und ihrer Formen aus Zwecken einer Intelligenz ist, inwiefern nur wirklich die Welt und ihre Formen erklärt werden sollen ..., totaler Unsinn." (Atheismusschriften, S. 6).

So bleibt als die einzige Quelle der Religion nur noch die sittliche Gesinnung übrig. Unter sittlicher Gesinnung ist eine solche zu verstehen, die an der Hegemonie des Guten interessiert ist. Dieses Interesse drückt sich zunächst in der Form eines herzhaften Wunsches aus. Es ist der ,,Wunsch des guten Herzens, daß das Gute in der Welt die Oberhand über das Böse erhalten möge". Aus diesem Wunsche — und ,,einzig und allein" aus ihm — entsteht nach Forberg die Religion.[1])

---

[1]) a. a. O. S. 22. — Bei Fichte entsteht sie vielmehr aus der Überzeugung, daß das Gute die Oberhand behalten müsse. „Der entscheidende Punkt . . . ist der, daß jener Glaube . . . nicht etwa vorgestellt werde als eine willkürliche Annahme, die der Mensch machen könne oder auch nicht, nachdem es ihm beliebe, als ein freier Entschluß, für wahr zu halten, was das Herz wünscht, weil es dasselbe wünscht als eine Ergänzung oder Ersetzung der unzureichenden Überzeugungsgründe durch die Hoffnung. Was in der Vernunft gegründet ist, ist schlechthin notwendig; und was nicht notwendig ist, ist ebendarum vernunftwidrig" (S. 5). ,,Es ist hier nicht ein Wunsch, eine Hoffnung . . ., ein freier Entschluß, etwas anzunehmen, dessen Gegenteil man wohl auch für möglich hält. Jene Annahme ist unter Voraussetzung des Entschlusses, dem Gesetze in seinem Innern zu gehorchen, schlechthin notwendig; sie ist unmittelbar in diesem Entschlusse enthalten, sie selbst ist dieser Entschluß" (a. a. O. S. 9). Diese Differenz in Bezug auf den positiven Ausgangspunkt bezeichnet die grundlegende Abweichung Fichtes von Forberg, aus der sich alle weiteren Differenzen als Folgerungen ergeben. Sie beantwortet auch die von der bisherigen Forschung noch kaum mit der erreichbaren Klarheit beantwortete Frage, inwiefern der Forbergsche Aufsatz der Fichteschen Überzeugung ,,nicht sowohl entgegen ist, als nur dieselbe nicht erreicht" (S. 4). Er erreicht sie nicht, insofern er mit einem ,,Wunsch" und einem „Mögen" beginnt, wo nach Fichte mit einer Überzeugung und einem Müssen begonnen werden muß. Der idealistische Optativ ist durch einen kategorischen Indikativ zu ersetzen. „Nicht entgegen", ja, „in vielen Rücksichten mit Fichtes eigenen Überzeugungen übereinstimmend" (S. 3) aber ist der Forbergsche Aufsatz insofern, als er (1) jede theoretische Religionskonstruktion ablehnt, (2) die Religion zum Vorrecht und ausschließlichen Eigentum des ,,guten Herzens" macht. ,,In einem bösen Herzen ist kein Wunsch der Art vorhanden" (S. 22). — Beides ist Fichte aus der Seele gesprochen.

Als ein drittes gemeinsames Motiv könnte man die Ablehnung der Kantischen „Schlußform" (Religion das Ergebnis eines Schlusses von den Bedingungen des sittlichen Idealzustandes auf den göttlichen Vollstrecker desselben) ansehen, wenn diese Ablehnung bei Fichte nicht einen ganz anderen Sinn als bei Forberg hätte. Nach Fichte sind sittliches Handeln und Glaube an Gott (bzw. an eine subsistierende, nicht etwa bloß imaginierte moralische Weltordnung) nicht zwei verschiedene (durch eine Art von Syllogismus verbundene) Funktionen, sondern ,,ein und derselbe unteilbare Akt des Gemüts" (S. 9). Oder, wie es in der ,,Appellation an das Publikum" heißt: „Moralität ohne Religion mag wohl ein äußerer ehrbarer Lebenswandel sein. . . . Aber sobald man sich zum Wollen der Pflicht . . . erhebt . . ., also durch seine Denk-

Und zwar so, daß dieser Wunsch sich zum Glauben steigert. Zum Glauben, daß derselbe kein leerer Wahn — oder, wie Forberg selbst sich ausdrückt, nicht „eine bloße und leere Schimäre"[1]) — sondern eine durch die sittliche Weltordnung selbst verbürgte Hoffnung ist. Mit einer Wärme, die an Fichte erinnert und eines Fichte würdig wäre, tritt Forberg für diesen Glauben ein.

> Glaube, daß nichts Gutes, was du tust, oder auch nur entwirfst, sei es auch noch so klein und unmerklich und unscheinbar, verloren gehe in dem regellosen Laufe der Dinge! Glaube, daß dem Laufe der Dinge ein, dir freilich unübersehbarer, Plan zum Grunde liegt, in dem auf das endliche Gelingen des Guten gerechnet ist! Glaube, daß das Reich Gottes, das Reich der Wahrheit und des Rechts, kommen wird auf die Erde, und trachte du nur danach, daß es komme! Glaube, daß eben auf das Trachten von dir einzelnem alles berechnet ist, und daß ein erhabener Genius über das Schicksal waltet, der alles, was du beginnst, vollendet, vielleicht erst nach Jahrhunderten vollendet! Glaube, daß auf jeden Schritt, den du um der guten Sache willen tust, scheint er dir auch noch so verloren, im Plane der Gottheit von Ewigkeit gerechnet ist, daß du jeden deiner Tage für die Ewigkeit lebst, und daß es bloß von dir abhängt, jeden Tag für das Beste der Welt auf ewig zu gewinnen, oder auf ewig zu verlieren! Es ist wahr, du kannst von dem allen nicht szientifisch beweisen, daß es so sein müsse; aber genug, dein Herz sagt dir, du sollst so handeln, als ob es so wäre, und wenn du so handelst, so zeigst du eben dadurch, daß du Religion hast.[2])

Religion ist demnach „nichts anderes, als Glaube an das Gelingen der guten Sache, so wie Irreligion dagegen nichts anderes ist, als Verzweiflung an der guten Sache". [3])

In dieser Bestimmung ist zwar von Gott nicht die Rede. Indessen, als Urheber und Vollstrecker der Weltordnung, ohne die

---

art sich selbst in eine andere Welt versetzt, drängt sich uns sogleich unwiderstehlich der Geist und die Gewißheit dieser anderen Welt auf" (a. a. O. S. 51). — Für Fichte bedeutet also der Verzicht auf die Schlußform eine Steigerung des religiösen Realismus (bzw. Objektivismus). Für Forberg dagegen bedeutet er die Aufrichtung des absoluten religiösen „Idealismus" (bzw. Illusionismus). Über Kant hinaus wollen sie beide; aber der von Fichte beabsichtigten Verstärkung des spezifisch religiösen Bewußtseins steht bei Forberg eine ebenso dezidierte Abschwächung dieses Bewußtseins gegenüber. Unter einem spezifisch religiösen Bewußtsein verstehen wir im Anschluß an den natürlichen Sprachgebrauch die Überzeugung vom Dasein und objektiven Bestande des Göttlichen.

[1]) a. a. O. S. 25 Mitte.

[2]) a. a. O. S. 26f.

[3]) a. a. O. S. 28 oben.

ein solcher Glaube unmöglich erscheint, steht er wenigstens im Hintergrunde dieser Religionskonstruktion. „Es gibt eine moralische Weltregierung, und eine Gottheit, die die Welt nach moralischen Gesetzen regiert; — wer dies glaubt, der hat Religion.“[1])

Enthielte der Forbergsche Aufsatz nichts weiter als die angeführten Sätze, so käme er für die eigentliche Religionsphilosophie des Als-ob überhaupt nicht in Betracht; er würde vielmehr nur als ein beredter Ausdruck der „kritischen“, also „uneigentlichen“ Form dieser Religionsphilosophie zu gelten haben. Die Worte: „Du sollst handeln, als ob es so wäre“, könnten dann nur so interpretiert werden: „Du sollst handeln, als ob du wüßtest, daß es so wäre, während du davon in Wirklichkeit nur als moralisches Subjekt überzeugt bist.“

Dem widerspricht auch nicht die Bemerkung, daß der religiöse Mensch es, „wenn er spekuliert, dahingestellt sein lassen könne“, ob es ein höchstes Wesen gibt oder nicht.[2]) Denn die Spekulation,

---

[1]) a. a. O. S. 20 oben. — Man kann also den Ausdruck „Gottesreich“ in diesem Zusammenhange wenigstens nicht ohne weiteres als Metapher verstehen. — Durch die Abhebung der Gottesidee von der moralischen Weltordnung geht Forberg sogar über Fichte „hinaus“. Fichte hat in seinem berühmten Begleitaufsatz aus erkenntnistheoretischen Gründen die volle Identifizierung dieser beiden Ideen gefordert und dadurch den Atheismusstreit heraufbeschworen. Denn nicht die Kritik des spekulativen Eudämonismus, wie Fichte in der „Appellation an das Publikum“ annimmt, sondern die pantheistische Interpretation der moralischen Weltordnung ist als das eigentliche Moment des Anstoßes an seinem Aufsatz empfunden worden; und Vaihinger hat vollkommen recht, wenn er (S. 752 Anm. 1) den entfesselten Streit als einen Pantheismusstreit bezeichnet. Ein solcher ist auch der 1811/1812 zwischen Jacobi und Schelling ausgefochtene religionsphilosophische Konflikt, der ebenfalls, auf Grund einer damals noch verzeihlichen Gleichsetzung von Pantheismus und Atheismus, dem Namen nach als Atheismusstreit bekannt ist.

[2]) a. a. O. S. 27 zweiter Abschnitt, Mitte. — Vgl. die erste der dem thetischen Teil des Aufsatzes angehängten „verfänglichen“ Fragen: Ist ein Gott? Antwort: Es ist und bleibt ungewiß (a. a. O. S. 29). — Gegen diesen vom Standpunkt des Kritizismus aus vollkommen gerechtfertigten theoretischen Agnostizismus hat Fichte in seinem Begleitaufsatz lebhaft protestiert, nicht etwa, weil er ihn nicht geteilt hätte, sondern weil er mit einem feinen Gefühl für die Logik der Sache die einseitige Hervorhebung dieses negativen Momentes an dieser Stelle und in diesem Zusammenhang als eine Art von Irreführung empfand. Für den auf sittlicher Basis urteilenden Menschen ist, trotz des theoretischen Agnostizismus, der völlig unangetastet bleibt, die Realität des Göttlichen nach Fichte „gar nicht zweifelhaft, sondern das Gewisseste, was es gibt“ (a. a. O. S. 13 unten). Mit Recht; denn

auf die hier gezielt wird, ist die des intellektuellen Subjektes; und daß diese die Religion nicht zu tragen vermöge, hat sich bereits aus der Kritik der rationalen Gottesbeweise ergeben.

Indessen, zwei Sätze stehen dieser „realistischen" Auslegung der Forbergschen Religionskonstruktion schon innerhalb des aufbauenden Teiles seines Aufsatzes entgegen. Der erste dieser beiden Sätze bezieht sich zwar unmittelbar nur auf das zur Verdeutlichung der religiösen Position herangezogene Reich der Wahrheit, wie es dem Forscher als letzter Ertrag aller Forschung vorschwebt; doch verdient schon diese Analogie wegen ihrer Beziehung zum Gottesreich unsere besondere Aufmerksamkeit. Jenes Reich der Wahrheit wird als der „Endzweck aller denkenden Menschen" beschrieben, und zwar so, daß der Glaube an dieses Reich mit dem Trachten nach seinem Kommen zusammenfällt. „Trachte du nur nach dem Reich der Wahrheit, so wird dir das übrige, nämlich der Erfolg, schon von selbst zu allen."[1]) Und nun stoßen wir auf die überraschenden Worte:

> Das Reich der Wahrheit ist indessen ein Ideal. Denn es ist bei der unendlichen Verschiedenheit der Fähigkeiten, in der sich die Natur so sehr gefallen zu haben scheint, niemals zu erwarten,

---

wenn diese Realität die objektive Mitbedingung des durch die praktische Vernunft geforderten sittlichen Endzweckes ist, dieser aber nicht imaginär werden kann, ohne das sittliche Streben selbst in den Abgrund des Imaginären zu stoßen, so kann die Realität des Göttlichen dem sittlich strebenden Menschen nicht weniger gewiß sein, als die verpflichtende Kraft des kategorischen Imperativs.

[1]) a. a. O. S. 23. — Ich kann die Bemerkung nicht unterdrücken, daß Forberg schon an dieser Stelle anfängt, undeutlich zu werden. Der hier in Anspruch genommene „Erfolg" kann nach dem Zusammenhang eigentlich nur in der durch das Zusammenwirken der forschenden Subjekte bewirkten Entstehung eines objektiven Reiches der Wahrheit erblickt werden. Der Sinn wäre dann dieser, daß man die Gewißheit von der Existenz jenes Reiches nicht durch grübelnde Spekulation, sondern durch tätige Mitarbeit an seinem Aufbau erwirbt. Es würde sich also um eine Art von erkenntnistheoretischer Bedingung für die „Einsicht" in den objektiven Bestand dieses Reiches handeln. Etwa so, daß eine Erklärung wie diese herauskäme: Nicht durch Spekulation, sondern durch lebendige persönliche Teilnahme an der Forschung erwirbt man sich die Überzeugung, daß es ein Reich der Wahrheit gibt, welches auch jenseits der forschenden Subjekte besteht. — Allein der Forbergsche Satz kann auch als eine Ablenkung des Interesses an dem objektiven Bestande dieses Reiches verstanden werden — „Kümmere dich überhaupt nicht um diesen objektiven Bestand, sondern halte nur den subjektiven Wahrheits- und Forschungsdrang immerfort in dir lebendig!" — und in Hinsicht auf die folgenden Sätze muß er sogar so verstanden werden.

daß je ein Einverständnis aller Menschen in allen Urteilen stattfinden werde. Das Reich der Wahrheit wird also zuverlässig niemals kommen, und der Endzweck der Republik der Gelehrten wird allem Ansehen nach in Ewigkeit nicht erreicht werden.[1]) Gleichwohl wird das in der Brust jedes denkenden Menschen unvertilgbare Interesse für Wahrheit in Ewigkeit fordern, dem Irrtum aus allen Kräften entgegenzuarbeiten und Wahrheit von allen Seiten zu verbreiten, das heißt, geradeso zu verfahren, als ob der Irrtum einmal gänzlich aussterben könnte und die Alleinherrschaft der Wahrheit zu erwarten wäre. Und eben dies ist der Charakter einer Natur, die, wie die menschliche, bestimmt ist, ins Unendliche sich Idealen zu nähern.[2])

Überträgt man diese Sätze auf das „Gottesreich", so ergibt sich als Formel der Religion der merkwürdige Imperativ: Handle so, als ob du an das Kommen des Gottesreiches glaubtest, wiewohl es niemals kommen wird — auch nicht in einer transzendenten Ordnung der Dinge; denn von einer solchen wissen wir nichts, und die Ausmalung einer solchen Ordnung ist eine „müßige Spekulation".[3]) Nun hat freilich Forberg innerhalb des thetischen Teils seines Aufsatzes einen solchen Imperativ nicht aufgestellt, so wenig wie er die Bemerkungen über den imaginären Charakter des Reiches der Wahrheit ausdrücklich auf das Gottesreich übertragen hat; aber dem aufmerksamen Leser drängt diese Beziehung und jener Imperativ sich so unwiderstehlich auf, daß ein ganz neues Religionsbild entsteht — nämlich das Bild einer Religion des Als-ob im eigentlichsten und paradoxesten Sinne des Wortes.[4])

Eine Verschärfung erleidet dieses Bild durch den zweiten aus dem „Realismus" herausführenden Satz: „Religion ist nichts anderes

---

[1]) Vielleicht doch — am Ende aller Geschichte! Wie, wenn das „Ideal" des Reiches der Wahrheit als eine transzendente Realität zu denken wäre? Aber diesen Gedanken hat Forberg, soweit ich sehe, nirgend auch nur flüchtig gestreift — wiewohl nicht einzusehen ist, was unter Voraussetzung des Kritizismus gegen einen solchen Gedanken einzuwenden wäre.

[2]) a. a. O. S. 23f.

[3]) a. a. O. S. 28 oben.

[4]) Ausdrücklich hervorgehoben hat Forberg den imaginären Charakter seines „Gottesreiches" in der „Apologie seines angeblichen Atheismus" 1799, S. 163, wo er zusammenfassend sagt: „Nicht das Glauben, daß ein Reich Gottes komme, ist Religion, sondern das Trachten danach, daß es komme, selbst wenn man glaubt, daß es niemals kommen werde, ist einzig und allein Religion."

als ein praktischer Glaube."[1]) Das könnte zwar heißen: Religion ist ein praktisch, also sittlich fundierter Glaube an das Dasein Gottes; aber schon das nachdrückliche „nichts anderes als" weist in eine andere Richtung. Diese wird zwar in dem Aufsatz selbst nicht so sichtbar, wie es zu wünschen wäre; aber sie wird immerhin angedeutet. Forberg nennt diesen Glauben „praktisch", weil er lediglich als die „Maxime" gewisser Handlungen gedacht ist.[2]) Er ist also nicht eine auf sittlicher Gesinnung aufruhende und von dieser verschiedene Überzeugung vom Dasein Gottes, sondern ein an diesem ganz uninteressiertes, erst nachträglich in die religiöse Ideenwelt hineinprojiziertes rein sittliches Verhalten. Forbergs „Religion" ist eine Religion ohne Gott; man kann Atheist sein, ohne gegen sie zu verstoßen.

In einer der „verfänglichen Fragen", mit denen Forberg seinen Aufsatz beschlossen hat, wird das ausdrücklich festgestellt.

> Kann ein Atheist Religion haben? Antwort: Allerdings. (Von einem tugendhaften Atheisten kann man sagen, daß er denselben Gott im Herzen erkennt, den er mit dem Munde verleugnet. Praktischer Glaube und theoretischer Unglaube auf der einen, so wie auf der anderen Seite theoretischer Glaube, der aber dann Aberglaube ist, und praktischer Unglaube können ganz wohl beisammen bestehen.)[3])

Ist das überhaupt noch „Religion" und „Glaube" in einem ernst zu nehmenden Sinne des Wortes? Forberg erwidert:

> Die Antwort auf diese verfängliche Frage überläßt man billig dem geneigten Leser selbst, und damit zugleich auch das Urteil, ob der Verfasser des gegenwärtigen Aufsatzes am Ende auch wohl mit ihm nur habe spielen wollen![4])

---

[1]) Die Eingangsworte des ganzen Aufsatzes.

[2]) a. a. O. S. 28 oben.

[3]) a. a. O. S. 30 unten.

[4]) Eine berichtigende Erklärung dieser allerdings sehr „verfänglichen" Antwort hat Forberg selbst am Schluß der „Apologie seines angeblichen Atheismus" (1799) geliefert. Sie lautet: „Der Verfasser war weit entfernt, zu behaupten, es sei mit dem Begriff eines praktischen Glaubens bisher überhaupt niemandem Ernst, und dieser Begriff wirklich nur eine Maske des Atheismus gewesen. Er wollte nicht beschuldigen, sondern vielmehr entschuldigen. Es sollte eine sanftere Wendung philosophischer Polemik sein. Eigentlich wollte er sagen, der Begriff eines praktischen Glaubens, nach der gewöhnlichen, noch immer viel zu theoretischen Dar-

Zur Aufklärung dieses seltsamen Ergebnisses bedarf es vor allem einer genauen Verdeutlichung dessen, was Forberg unter einem „praktischen Glauben" versteht. Sagt er doch selbst in der „Apologie seines angeblichen Atheismus" (S. 196): „Es war die Tendenz der ganzen Abhandlung, eine neue und Mißverständnissen

---

stellung, sei ein höchst unphilosophischer Begriff und ein gefährlicher Irrtum, und eine Hintertür, um jeden Unsinn, den die theoretische Philosophie mit Mühe losgeworden, durch die praktische wieder hereinzulassen; und es sei zur Ehre der Pfleger jenes Begriffs zu hoffen, daß es ihnen nicht überhaupt völliger Ernst gewesen." (S. 175f.)

Wenn Forberg das hat sagen wollen, so hat er sich zum mindesten sehr ungeschickt ausgedrückt. Er will, wenn wir seiner „Erklärung" folgen, den das Dasein Gottes umfassenden Glauben treffen, spricht aber im Text mit keiner Silbe von diesem, sondern ausschließlich von seinem eigenen, das Dasein Gottes aufhebenden Glauben. Das ist ein flagranter Widerspruch, den keine nachträgliche Erklärung zudecken kann, zumal wenn sie so umständlich und gewunden herauskommt, wie im vorliegenden Falle.

Forberg versteht es im allgemeinen sehr gut, seinen Gedanken die Farbe zu geben, die er für seine Zwecke braucht. Wenn er in diesem Falle genötigt ist, eine Erklärung abzugeben, die den Text geradezu aufhebt, so liegt die Vermutung nahe, daß es ihm mit dieser Erklärung selbst nicht Ernst gewesen ist.

Diese Vermutung wird durch ein späteres offenherziges Bekenntnis Forbergs zum „Atheismus" bestätigt. Forberg war von Haus aus eine nüchterne, rationale Natur und hatte, wie wir aus dem „Lebenslauf eines Verschollenen" (s. oben S. 38f. Anm. 2) erfahren, schon in seinem zwölften Jahre mit dem Offenbarungsglauben gebrochen. Eichhorns „Einleitung in das Alte Testament", die sein Vater ihm 1782 kaufte, machte Epoche in seinem Leben. „Ich verschlang", so erzählt er (S. 16f.), „dieses Buch, worin mir alles neu war und unzählige Dinge zur Sprache kamen, die mich aufs höchste interessierten und meinem philologischen und kritischen Sinn ein unermeßliches Feld eröffneten. Zudem war darin nie von der Bibel als von einer Offenbarung die Rede, wodurch mir ein schwerer Stein vom Herzen fiel. Denn daß Wunder, Weissagungen, Offenbarungen immer um so mehr Glauben finden, je finsterer die Zeiten, und um so weniger, je heller diese werden, war mir schon lange bedenklich gewesen. Manche Wundergeschichten, wie die als Mauern stehenden Fluten des Roten Meeres und des Jordans bei dem Durchgang der Israeliten, Josuas Befehl an die Sonne, stillzustehen, Bileams redende Eselin, des Teufels Gespräch mit Jesus und dessen Zank mit dem Erzengel Michael über den Leichnam Mosis, vermochte ich auf keine Weise zu verdauen. Verwarf ich aber eine, so war der Kredit aller, mithin auch der Bibel als göttliche Offenbarung dahin."

Diesem frühzeitigen Bruch mit der Offenbarungsreligion folgte später der Bruch mit der Religion überhaupt. Forberg ist für seine Person gewiß schon zur Zeit des Atheismusstreites wirklicher „Atheist" gewesen, wenn anders die Überzeugung vom Dasein Gottes in irgendeinem realen Sinne zum Wesen der Religion gehört. Wir haben aus späterer Zeit ein briefliches Bekenntnis an seinen

weniger unterworfene und wahrhaft praktische Ansicht jenes Glaubens in Vorschlag zu bringen und dadurch den Kantischen, bei weitem nicht immer gehörig gefaßten Begriff in sein gehöriges Licht zu stellen." Den Begriff eines solchen Glaubens hat Forberg nun bereits zwei Jahre vor der Veröffentlichung seines Aufsatzes über den Begriff der Religion in einer Arbeit über die Perfektibilität der Menschengattung aufgestellt und verhältnismäßig

---

alten Jenaer Freund, den nachmaligen Heidelberger Theologen Paulus, in welchem es heißt: „Die Welt hat seit meinen atheistischen Händeln nichts mehr von mir vernommen und dabei wohl auch nichts verloren. . . . Des Glaubens habe ich in keiner Lage meines Lebens bedurft, und gedenke, in meinem entschiedenen Unglauben zu verharren bis ans Ende, was für mich ein totales Ende ist." (Brief vom 20. Juli 1821, abgedruckt bei v. Reichlin-Meldegg, Heinrich Eberhard Gottlob Paulus und seine Zeit, II, 1853, S. 268f.)

Mit Fichte kam Forberg, der als dezidierter Reinholdianer begonnen hatte (vgl. Wesselsky, Forberg und Kant, S. 23f.), 1794 gleich nach dessen Ankunft in Jena in nahe und freundschaftliche Beziehungen, da er vorübergehend Teilhaber des Gablerschen Verlages war, in welchem der erste Entwurf der „Wissenschaftslehre" erschien. Auch war er seit 1791 Privatdozent der Philosophie in Jena, und las, als Fichte kam, vor einem „nicht unansehnlichen Auditorium". 1796 wurde er durch Fichtes Übergewicht zur Aufgabe dieses unbesoldeten Postens genötigt — ein Schlag, den er so vorbildlich getragen hat, wie das Schicksal des völligen Vergessenwerdens in dem berühmten Atheismusstreit. Er macht überhaupt in seiner Selbstbiographie den Eindruck eines vornehmen Menschen, der genau über die Grenzen seines Könnens Bescheid weiß und frei ist von aller Eitelkeit und aller persönlichen Empfindlichkeit.

Es mag sein, daß der Hang zum Skeptizismus durch den Atheismushandel, aus dem er übrigens, im Gegensatz zu Fichte, ohne „Maßregelung" hervorging, noch verschärft worden ist. Jedenfalls hat Forberg sich später auch literarisch als perfekten Skeptiker zu erkennen gegeben. Dies ist geschehen bei der Herausgabe eines der ausschweifendsten und zügellosesten Humanistenbücher, des *Hermaphroditus* des Antonio Beccadelli (verfaßt um 1425): *Antonii Panormitae Hermaphroditus, primus in Germania edidit et apophoreta adiecit F. C. Forberg. Coburg 1824.* (Ein sekretiertes Exemplar auf der Berliner Kgl. Bibliothek; daselbst auch eine als Privatdruck bei A. Weigel in Leipzig 1908 erschienene neue Ausgabe: *Antonii Panormitae Hermaphroditus. Lateinisch nach der Ausgabe von C. Fr.* (!) *Forberg (Coburg 1824), nebst einer deutschen metrischen Übersetzung und der deutschen Übersetzung der Apophoreta von C. Fr. Forberg, besorgt und herausgegeben von Fr. Wolff.*) — Forbergs Ausgabe, das Ergebnis eines exemplarischen Gelehrtenfleißes, der wohl einer besseren Sache würdig gewesen wäre, ist nach des Verfassers eigenen Worten aus einer Art von Überdruß an der Philosophie entstanden: „*philosophia, in qua olim quasi tabernaculum vitae collocare putabamus, nunc iacente.*" „*An floret*", fügt der Skeptiker hinzu, „*cuius quaeque prope dies nova videt dogmata cito peritura pullulare, ut quot philosophi, tot fere hodie philosophiae, sectae nullae, pro cohorte singulares exstare videantur?*"

eingehend entwickelt.[1]) Es heißt dort, in ausdrücklicher Anknüpfung an Kant[2]):

> Man kann ein an sich ungewisses (problematisches) Urteil, welches aber als Behauptung (Assertion) vorausgesetzt werden muß, um auf einen Zweck hinarbeiten zu können, auf den man notwendig hinarbeiten will, ein Postulat, und das Fürwahrhalten eines solchen Postulats einen praktischen Glauben nennen. Diese Begriffe gehören zu den herrlichsten Geschenken, welche Kant der Philosophie gemacht hat. Sie sind von unendlichem Gebrauche, aber eben darum auch mannigfaltigem Mißbrauche ausgesetzt. Einige haben sich die Sache so vorgestellt, als käme es nur auf Prämissen moralischen Inhalts an, um eine Überzeugung, die daraus hervorgeht, einen praktischen Glauben zu nennen. Allein was aus moralischen Prinzipien geschlossen wird, das wird ebensogut theoretisch gewußt, als was aus physischen oder psychologischen Prinzipien nur immer geschlossen werden mag. Alles, was auf dem Wege der Schlüsse zu erhalten steht, ist theoretisch; und nur das ist praktisch, was nirgends außer dem Gebiete der Maximen zu finden ist. Praktisch glauben ist daher überhaupt kein Zustand der Betrachtung, sondern der Entschließung. . . . Es soll überhaupt nicht geschlossen, sondern es soll entschlossen werden. . . . Praktisch heißt dieser Glaube nicht sowohl, weil er sich auf praktische Prinzipien gründet, als vielmehr, weil er unmittelbar Praxis ist. Wer etwas mehr in ihm sucht. als ein Verfahren, als ob ein ungewisser Satz gewiß wäre — wobei indessen das „Als-ob" nur dem Auge des Beurteilers[3]) sichtbar wird — der verkennt ihn!

Diese wichtige Erklärung des praktischen Glaubens spricht zwar nur von der praktischen Anerkennung einer an sich nicht erweislichen Wahrheit; aber Forberg ist später noch weiter gegangen, und es ist mindestens Eine wichtige Stelle aus der „Apologie seines Atheismus" hervorzuheben, wo der Forbergsche

---

[1]) Diese Arbeit ist anonym erschienen im ersten Bande des von Carl Christian Erhard Schmid herausgegebenen Philosophischen Magazins. Jena 1796. S. 81ff. (Vorhanden auf der Marburger Universitätsbibliothek.) — Forbergs Autorschaft ist endgültig erwiesen durch das Zeugnis im „Lebenslauf eines Verschollenen", S. 45.

[2]) a. a. O. S. 96ff. — Schon Wesselsky hat diese wichtige Stelle bemerkt und hervorgehoben (S. 52f.).

[3]) Also des Erkenntnistheoretikers und Religionsphilosophen — der „Laie" braucht diese Reflexion nicht anzustellen; ihm ist es nach Forberg augenscheinlich erlaubt, das „Als-ob" für eine verschränkte Wirklichkeitsposition zu halten. Hier spricht aus Forberg der Aufklärungsphilosoph, den seine Metaphysik nicht hindert, auf die Stimmung des „Volkes" einzugehen.

„Glaube" geradezu zur praktischen Anerkennung einer notorischen Unwahrheit wird. „Man könnte", heißt es an dieser Stelle, „ganz wohl wissen, daß ein Reich Gottes oder ein ewiger Friede oder eine Welt voll Engel Unmöglichkeiten wären und blieben, und man könnte dennoch ohne Unvernunft fortfahren, zu handeln, als ob man sie möglich machen sollte. Es wären Ideale, die man im Auge, aber nie in der Nähe haben sollte, unendliche Aufgaben, nicht um sie zu lösen, sondern um ins Unendliche an ihnen zu lösen."[1])

Hier ist also die Religion zum Glauben an das erweislich Unwirkliche geworden; und dieser paradoxe Religionsbegriff ist das tatsächliche, wenn auch nur mit Einschränkungen zugestandene Ergebnis der Forbergschen Religionskonstruktion.

Wie ist Forberg auf diesen Begriff gekommen? Die Antwort liegt in folgender Beobachtung. Für Forberg existiert die Religion überhaupt nur als pflichtmäßiges Verhalten. Ein anderer Religionsbegriff als dieser tritt gar nicht in den Gesichtskreis seiner Betrachtungen; sein Aufsatz ist eine scharfsinnige Abhandlung über den Begriff einer Pflichtreligion. Daß dieser die Untersuchung beherrscht, geht aus vielen Äußerungen Forbergs hervor. Der Aufsatz selbst enthält hierüber folgende Erklärung:

> Religion ist keine gleichgültige Sache, mit der man es halten kann, wie man will, sondern ist Pflicht. Es ist Pflicht, zu glauben an eine solche Ordnung der Dinge in der Welt, wo man auf das endliche Gelingen aller guten Pläne rechnen kann, und wo das Bestreben, das Gute zu befördern und das Böse zu hindern, nicht schlechterdings vergeblich ist; oder, welches eins ist, an eine moralische Weltregierung, oder an einen Gott, der die Welt nach moralischen Gesetzen regiert. Nur ist dieser Glaube keineswegs insofern Pflicht, wiefern er theoretisch, das heißt, eine müßige Spekulation ist, sondern bloß und allein insofern, wiefern er praktisch, das heißt, wiefern er Maxime wirklicher Handlungen ist. Mit anderen Worten: Es ist nicht Pflicht, zu glauben, daß eine moralische Weltregierung oder ein Gott, als moralischer Weltregent, existiert, sondern es ist bloß und allein dies Pflicht, zu handeln, als ob man es glaubte.[2])

Über die Tendenz des Forbergschen Aufsatzes kann hiernach um so weniger ein Zweifel entstehen, als Forberg diese in

---

[1]) Apologie S. 142f.

[2]) Atheismusschriften, herausgegeben von Medicus, S. 27f.

seiner „Apologie" durch seine eigenen Worte klargelegt hat. „Ich habe im Philosophischen Journale den Versuch gemacht, den Glauben an das Dasein Gottes von einer Seite darzustellen, von welcher er ganz gewiß Pflicht ist, mithin auf den Namen der Religion ganz unstreitig Anspruch machen kann."[1]) Religion und Pflichtreligion sind also für Forberg identische Begriffe. Diese überaus wichtige Gleichung wird noch durch folgende Aussage bestätigt[2]):

> Meine Abhandlung im Philosophischen Journale war zu nichts anderm bestimmt, als den Begriff der Religion zu entwickeln. Ich hatte also einen Begriff der Religion zu suchen. Um einen solchen zu finden, mußte ich einen Leitfaden haben, der mich sicherte, daß das Gefundene auch in der Tat Religion sei. Dieser Leitfaden war mir nun die Voraussetzung, Religion müsse ein Glaube sein, der Pflicht ist, ein Glaube, den man jedem zumuten darf, nicht aber ein solcher, den man haben und nicht haben kann, je nachdem es uns beliebt. Ich konnte nicht zweifeln, daß ich in dieser Voraussetzung alle Stimmen auf meiner Seite haben würde.

Aus diesen Worten geht noch einmal hervor, daß Religion in der vollen Bedeutung des Wortes und Pflichtreligion für Forberg zusammenfallen; und zwar mit solcher Evidenz, daß Forberg gar nicht das Bedürfnis empfindet, diese Gleichsetzung zu rechtfertigen oder zu begründen, sondern a priori auf die Zustimmung der philosophierenden Zeitgenossen rechnet.[3])

---

[1]) Apologie S. 117.

[2]) Apologie S. 92f.

[3]) Nur als ein unzulänglicher Ansatz zur Rechtfertigung des Begriffs der Pflichtreligion kann die gelegentliche Bemerkung gelten, daß „man jedem Menschen Religion zumute und mit dem Urteil der Irreligiosität eine Beschuldigung verknüpfe" (Apologie S. 94f.); denn es könnte ja sein, daß jene Zumutung und diese Beschuldigung auf irrigen Voraussetzungen beruhen, also falsch sind. Diese Möglichkeit aber hat Forberg überhaupt nicht diskutiert, und damit eine Unterlassung begangen, die einem so strengen Kritizisten lieber nicht hätte zustoßen sollen. Forberg ist unzweifelhaft ein origineller Denker gewesen, von dessen Scharfsinn und Konsequenz man nur mit der größten Hochachtung sprechen kann; aber man überschätzt ihn auf Kosten Fichtes, wenn man seinen Austritt aus der philosophischen Bewegung des Zeitalters mit Wesselsky (Forberg und Kant S. 34; vgl. S. 65ff.) als „das eigentliche große Unglück bei der ganzen Atheismuskatastrophe" bezeichnet. Der ungleich Tiefere von beiden ist so unzweifelhaft Fichte gewesen, daß Forberg das Angemessene tat, als er freiwillig hinter Fichte zurück trat.

Fällt aber die Religion unter den Pflichtbegriff, so kann sie nicht Spekulation sein wollen, auch nicht sittlich fundierte Spekulation über das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele; denn Spekulation ist Spekulation, gleichviel auf welchen Prinzipien sie ruht. „Ich habe", sagt Forberg, „niemals begreifen können, warum eine Spekulation darum im mindesten weniger Spekulation sein soll, weil sie von moralischen, als darum, weil sie von physischen oder metaphysischen Prinzipien ausgeht."[1]) Zur Spekulation indessen ist niemand verpflichtet, kann auch niemand verpflichtet werden. „Aber die Religion ist Pflicht und hat eben darum mit zufälliger und ungewisser Spekulation nichts zu schaffen. Die Religion ist keine Spekulation, sie enthält höchstens für die Vernunft eine Aufforderung zur Spekulation, eine Veranlassung, den praktischen Glauben der Religion in einen theoretischen, d. i. in Theologie zu verwandeln — etwas, womit sich die Religion nicht im mindesten zu befassen braucht, sondern dem Wechsel theologischer Systeme, als einem bloßen Spielwerke menschlicher Wißbegierde, ruhig zusehen kann."[2])

---

[1]) Apologie S. 96. — Dies ist auch Fichtes Überzeugung gewesen. Deshalb sucht er in dem Aufsatz über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung die subjektive sittliche Lebensverfassung und den Glauben an eine objektive sittliche Weltordnung in einen Akt zusammenzufassen. „Es ist hier nicht eigentlich ein Erstes und ein Zweites, sondern es ist absolut Eins; beides sind in der Tat nicht zwei Akte, sondern ein und ebenderselbe unteilbare Akt des Gemüts." Und weiter: „Es ist hier nicht ein Wunsch, eine Hoffnung, eine Überlegung und Erwägung von Gründen für und wider, ein freier Entschluß, etwas anzunehmen, dessen Gegenteil man wohl auch für möglich hält. Jene Annahme ist unter Voraussetzung des Entschlusses, dem Gesetz in seinem Innern zu gehorchen, schlechthin notwendig, sie ist unmittelbar in diesem Entschlusse enthalten, sie selbst ist dieser Entschluß." (Atheismusschriften S. 9.)

[2]) Apologie S. 91 f. — Theologie ist hiernach die von der religiösen (d. i. moralischen) Lebensverfassung wohl zu unterscheidende Weltanschauung, die durch Reflexion auf die zur Verwirklichung der sittlichen Ideale erforderlichen Realitäten entsteht. Zu solcher Reflexion kann selbstverständlich niemand verpflichtet werden. Insofern ist sie eine „spekulative Theorie, welche zur Religion zufällig hinzukommt". Indessen ist durch die Struktur des menschlichen Geistes dafür gesorgt, daß sie gleichwohl „niemals ausbleibt" (Apologie S. 131). „Könnten wir uns der Spekulation völlig entschlagen, so wäre von Theologie sofort keine Rede; und zu fragen, ob ein Gott sei, käme niemand in Versuchung. Aber das hat keine Gefahr. Kraft und Trieb sind überall unzertrennlich. Vernunft, so gewiß sie Vernunft ist, vernünftelt. — Die Religion kann, so gewiß sie diesen Namen verdienen soll, kein theoretischer Glaube an Gott sein. Aber sie führt zu einem theoretischen

Eine zur Spekulation, d. i. zum Glauben an das Dasein Gottes erweiterte Religion könnte nur dann eine Pflichtreligion sein oder als eine solche gedacht werden, wenn das pflichtmäßige

---

Glauben an Gott, d. i. zu einer Theologie. Die Theologie fängt an, wo die Religion aufhört, oder vielmehr, die Theologie ist das, was die Religion sichtbar macht. Ohne Theologie gäbe es zwar Religion, aber nur für einen möglichen Beobachter. Alle wirklichen indessen sähen nichts von Religion und könnten nichts davon sehen. Sie sähen nur Moralität. Religion und Theologie sind also unzertrennlich (!). Die Theologie ist nichts als das (symbolische) Bewußtsein der Religion selbst. — Es ist nicht Pflicht, und also auch nicht Religion, theoretisch an Gott zu glauben und sich dieses Glaubens bewußt zu werden. Es ist nur Pflicht, den Eigennutz zu beschränken und das allgemeine Wohl unablässig vor Augen zu haben. Aber in dieser Pflicht ist für die Spekulation eine Aufforderung enthalten, eine Gottheit zu suchen, und wiefern diese Aufforderung in ihr enthalten ist, erscheint sie als Religion. Wäre diese Aufforderung nicht in ihr enthalten, so wäre es bloße Moralität, und so etwas, wie der Begriff der Religion ist, käme uns gar nicht in den Sinn.“ (Apologie S. 132f.)

Die Theologie hat also zunächst durch Analyse des Pflichtbegriffes den Glauben an das Dasein Gottes zu begründen. Dies ist ihr analytisches Geschäft: die Konstruktion des Gottesbegriffes durch Analysierung des Begriffes der Moralität. Ihre zweite Aufgabe ist die symbolische Darstellung dieses Begriffes zum Zweck der für die lebendige Mitteilung unerläßlichen Anschaulichkeit. Hier finden sich sehr feine Bemerkungen zur Rechtfertigung eines kritischen Anthropomorphismus. Im System des abstrakten Pantheismus „wird ein Gott gelehrt, der denkt, aber nicht, wie der Mensch denkt; der will, aber nicht, wie der Mensch will; der ist, aber nicht, wie der Mensch ist — von dessen Eigenschaften man sorgfältig alles Beschränkte und Endliche absondert, und durch das Nichts, was zuletzt übrig bleibt, das Unendliche gedacht zu haben wähnt. Es kommt da ein Verstand zum Vorschein, der nicht denkt, weil alles Denken . . . nur durch die Einschränkung möglich ist, daß man nicht alles denkt . . ., ein Wille, der nichts will, weil alles Wollen ein Streben ist nach einem Zustand, der erst werden soll, mithin offenbar einen Fortschritt zum Vollkommeneren in sich schließt — ein Dasein, das vom Nichtsein durchaus nicht zu unterscheiden ist: denn es ist das Dasein eines Dinges, das fürs erste nirgends ist (weil es sonst entweder irgendwo, mithin auf einen Teil des Raumes eingeschränkt, oder überall sein müßte, wo aber nicht abzusehen wäre, wo für die Welt noch Platz bleiben sollte), das aber auch fürs andere niemals ist, noch war, noch sein wird (weil eine sukzessive Existenz entweder ohne innere Veränderungen gedacht werden müßte, wo aber die lästige Besorgnis Lessings eintritt, daß eine solche unendliche Existenz wohl nichts anderes als unendliche Langeweile sein möchte; oder mit inneren Veränderungen, so daß also die Gedanken und Entschließungen der Gottheit nicht stehende, sondern wechselnde Zustände wären, wo aber ein Aufhören und Anfangen von Vollkommenheiten, mithin ein Gott zum Vorschein kommen würde, der niemals alle Vollkommenheiten zugleich besäße, sondern in jedem Augenblicke noch göttlicher sein könnte, als er in der Tat ist). — Alle diese Widersprüche sind unvermeidlich in einem Systeme,

sittliche Handeln ohne die Existenz eines höchsten Wesens nicht denkbar wäre. Das ist aber nach Forberg nicht der Fall. Man

---

welches einen Begriff von der Gottheit aufstellt, der etwas anderes sein soll, als ein Symbol eines völlig Unbekannten, von dem nur das Eine bekannt ist, daß es das Prinzip des Weltlaufs sei, aber unbekannt, wie es das sei. Übrigens ist dies keine neue Lehre. Man hat längst bemerkt, daß wir alles, was wir von der Gottheit behaupten, nur nach einer Analogie behaupten, daß jede Eigenschaft, die wir der Gottheit beilegen, ihr nicht an sich zukomme, daß wir gar nicht wissen, was die Gottheit an sich sei, sondern daß wir uns nur, so gut wir können, ausdrücken, um doch etwas zu sagen, wo es wohl besser wäre, gar nichts zu sagen." (Apologie S. 152ff.)

Um aber auf die wichtige Funktion der Theologie in Forbergs System zurückzukommen, so ist die (auf den Tatsachen des sittlichen Bewußtseins aufruhende) ,,theologische" Spekulation nach Forbergs eigenen wiederholten Versicherungen (siehe oben) nichts Geringeres als das Selbstbewußtsein der Religion. Erst durch die theologische Spekulation wird die Religion überhaupt ein *phaenomenon sui generis*, mit anderen Worten eine Erscheinung, die von der Moralität unterschieden werden kann. Ohne die theologische Spekulation sähe man ,,nur Moralität", und ,,so etwas, wie der Begriff der Religion ist, käme uns gar nicht in den Sinn". (Apologie S. 132 unten und S. 133.) Daraus folgt aber gegen Forberg:

(1) Daß die theologische Spekulation offenbar nichts weniger als eine ,,müßige" Spekulation ist; denn es ist unzulässig, eine Funktion als ,,müßig" zu bezeichnen, von der man hernach gestehen muß, daß sie die Unterscheidung von Religion und Moralität überhaupt erst möglich mache.

(2) Dann ist es offenbar aber auch unerlaubt, den Zusammenhang von Religion und Theologie einen ,,zufälligen" zu nennen (S. 131 unten: ,,sie ist eine spekulative Theorie, welche zur Religion zufällig hinzukommt") oder die Theologie, wie oben im Text (Apologie S. 92), als etwas zu bezeichnen, ,,womit sich die Religion nicht im mindesten zu befassen braucht". Vielmehr wird sich die Religion einer solchen ,,Theologie" im Interesse ihrer Selbsterfassung sehr ernstlich hinzugeben haben; und Forberg korrigiert sich selbst, wenn er an einer späteren Stelle, freilich ohne den Widerspruch zu bemerken, erklärt: ,,Religion und Theologie sind also unzertrennlich. Die Theologie ist nichts als das (symbolische) Bewußtsein der Religion selbst." (Apologie S. 133 oben.)

(3) aber wird nun auch klar, und zwar durch Forbergs eigenes Geständnis, daß der von ihm so hoch gestellte praktische Glaube nichts anderes ist als ein anderer Name für Moralität; und die ,,verfängliche Frage", ob der ganze Begriff des ,,praktischen Glaubens" nicht am Ende ein spielender sei, wird von hier aus noch einmal sehr ernst. Es handelt sich wirklich um eine Mystifikation, wenn man unter Religion eine Erscheinung versteht, die von den übrigen Gehalten des geistigen Lebens, insbesondere von der Moralität, noch irgendwie unterschieden ist. Forberg hat die Pflichtmäßigkeit der Religion auf Kosten ihrer Eigenart entwickelt, und zwar so konsequent, daß man annehmen muß, er habe unter dem Vorwande, das Höchste zu wollen — eine Religion, auf die man verpflichtet werden kann — in Wahrheit vielmehr die völlige Entwurzelung des religiösen Bewußtseins beabsichtigt.

kann auf der Basis des Kritizismus nach Forbergs außerordentlich treffenden Darlegungen die hypothetische Notwendigkeit des Zusammenhanges der Existenz eines höchsten Wesens mit der Idee der Moralität auf eine doppelte Weise konstruieren: nämlich entweder durch eine eudämonistische oder durch eine idealistische Spekulation.

Der eudämonistischen Spekulation zufolge bedarf der sittlich handelnde Mensch eines Gottes, um für sein Wohlverhalten entschädigt zu werden. Indessen, es ist leicht zu sehen, daß diese Kombination die Kritik nicht bestehen kann. Denn auch eine verdiente Glückseligkeit bleibt in der Sphäre des Eudämonismus; und auch die Qualitätserhöhung dieses Eudämonismus ändert nichts an seiner moralischen Untauglichkeit. Es wäre dann so, daß „alle Opfer, die die Pflicht verlangt, eigentlich nur als aufgeschobener, nicht als aufgehobener Genuß anzusehen wären. Diese Gesinnung sogar durch die Religion unterstützen, und nur deshalb einen Gott glauben wollen, damit der Eigennutz auch bei der Uneigennützigkeit seine Rechnung finde, wäre ohne Zweifel so viel, als die Moralität völlig vernichten und das menschliche Verderben verewigen; und ein Gott, der in diesem Systeme geglaubt würde, wäre ganz eigentlich und nach dem treffenden Ausdruck eines tiefsinnigen, nur hin und wieder etwas kühnen Philosophen[1]) der Fürst dieser Welt, mit dem das gute Prinzip in der menschlichen Natur unaufhörlich zu kämpfen hat, und der überwunden werden muß, wenn anders nicht die Tugend lauter Heuchelei, und nichts als eine zwar etwas weitläufigere, aber nur desto gewissere Methode sein soll, den Eigennutz zu befriedigen."[2])

---

[1]) Hier ist natürlich Fichte gemeint. Vgl. die „Appellation an das Publikum" (W. W. V. 219): „Wer da Genuß will, ist ein sinnlicher, fleischlicher Mensch, der keine Religion hat und keiner Religion fähig ist; die erste wahrhaft religiöse Empfindung ertötet in uns auf immer die Begierde. Wer Glückseligkeit sucht, ist ein mit sich selbst und seiner ganzen Anlage unbekannter Tor; es gibt keine Glückseligkeit, es ist keine Glückseligkeit möglich; die Erwartung derselben, und ein Gott, den man ihr zufolge annimmt, sind Hirngespinste. Ein Gott, der der Begier dienen soll, ist ein verächtliches Wesen; er leistet einen Dienst, der selbst jedem erträglichen Menschen ekelt. Ein solcher Gott ist ein böses Wesen; denn er unterstützt und verewigt das menschliche Verderben und die Herabwürdigung der Vernunft. Ein solcher Gott ist ganz eigentlich ‚der Fürst der Welt', der schon längst durch den Mund der Wahrheit . . . gerichtet und verurteilt ist."

[2]) Apologie S. 104f.

Läßt man, um dieser Kritik zu entgehen, das Postulat der Entschädigung fallen und wendet man durch eine idealistische Spekulation die Idee der moralischen Weltordnung dahin, daß sie die Weltverfassung bedeutet, durch die der objektive Erfolg des Guten, der in keines Menschen Gewalt steht, verbürgt wird, so ist der Eudämonismus zwar überwunden und ein Gedanke angeregt, der des Nachdenkens würdig ist; es ist auch die Form der Moraltheologie gewonnen, die nach Forbergs ansprechender Deutung „dem Sinn des Urhebers der kritischen Philosophie am nächsten zu kommen" scheint.[1]) Nur Religion soll dieser Gedankengang nach Forberg nicht sein, „wenn anders Religion, sei sie übrigens, was sie wolle, doch auf jeden Fall etwas sein soll, was Pflicht ist".[2]) „Wäre der Glaube an Gott, selbst wie ihn die Moraltheologie begründet, Religion, so wäre Religion eine spekulative Theorie, die man niemandem zumuten könnte, da man doch Religion in der Tat jedermann zumutet."[3]) Denn „zugegeben, was unstreitig zugegeben werden muß, daß wir dem Endzweck der Vernunft[4]) nicht mit Vernunft nachstreben können, ohne die Möglichkeit dieses Endzwecks vorauszusetzen, so ist es doch ebenso unstreitig, daß die Pflicht nur das Nachstreben fordere, das Urteil aber, wie das Ziel dieses Nachstrebens möglich sei, gänzlich der Spekulation überlasse. . . . Die Untersuchung, wie die vollständige Realisierung des Endzwecks der Vernunft möglich sei, ist der Moralität vollkommen gleichgültig, die ohnehin schon genug zu tun hat mit Untersuchung dessen, was jeder seines Orts zur Realisierung jenes Endzwecks beizutragen habe. Sonach wäre die Annahme eines Gottes, als eines Prinzips, um daraus die Möglichkeit eines Endzwecks, der für uns Pflicht ist[5]), zu erklären, zwar eine mögliche, auch wohl die einzig mögliche Annahme; nur so etwas überhaupt anzunehmen . . ., das ist ganz zufällig und willkürlich[6]) und zur Pflichterfüllung ebenso entbehrlich, als dem Schiffer zum Gebrauch des Kompasses auf der See alle Theorien

---

[1]) Apologie S. 111.

[2]) a. a. O.

[3]) Apologie S. 113. — Nach Fichte ist der Glaube an den objektiven Erfolg des Guten vielmehr eine das sittliche Handeln beständig begleitende und von diesem gar nicht abtrennbare Intuition.

[4]) Der Objektivierung des Guten.

[5]) Die Objektivierung des Guten.

[6]) Vgl. hierzu die kritische Bemerkung S. 54 Anm.

der magnetischen Kraft vollkommen entbehrlich sind: es ist nichts als Befriedigung spekulativer Wißbegierde."[1])

Aber wird nicht das sittliche Handeln selbst sinnlos, wenn es des objektiven Erfolges nicht nur nicht gewiß werden kann, sondern sogar im Gegenteil mit der Möglichkeit seiner völligen Erfolglosigkeit rechnen muß? Fichte hat diese Frage entschlossen bejaht und auf Grund dieser Bejahung den unbedingten Glauben an eine göttliche Weltregierung gefordert.[2]) Die Unerträglichkeit des Gedankens, daß das sittliche Handeln ein zweckloses sein könne, ist für ihn geradezu der „Grund unsers Glaubens an eine göttliche (d. i. in seinem Sinne: die Objektivierung des Guten verbürgende) Weltregierung" gewesen. Forberg ist dieser Folgerung ausgewichen, und zwar durch eine Interpretation des sittlichen Strebens, die durch ihre „Ziellosigkeit", oder vielmehr durch die Art und Weise, wie sie das Streben zum Selbstzweck erhebt, an den Idealismus der Marburger Schule erinnert.[3])

„Ohne Zweifel" wird auch nach Forberg, bei Abwesenheit einer moralischen Weltordnung, die die Erhaltung der sittlichen Werte verbürgt, das sittliche Handeln selbst unvernünftig, „wenn der Erfolg der Zweck des Strebens, wenn das Ziel der Zweck des Laufens ist".

> Aber wie, wenn das Streben an sich selbst Zweck wäre?[4]) Wenn es gar kein Ziel zu erreichen gäbe, oder, welches für die Kämpfer eins ist, nur ein Ziel in unendlicher Ferne? Wenn nicht gegangen würde um des Zieles willen, sondern ein Ziel gesetzt würde um des Gehens willen, damit man die Richtung, nicht aber das Ende des Weges erfahre? Wenn das Gebot der Vernunft gar nicht den Sinn hätte, zu gehen, damit man das Ziel erreiche, sondern nur

---

[1]) Apologie S. 111ff.

[2]) Vgl. die „Appellation an das Publikum" (W. W. V. 209f.): „Diejenigen, welche sagen: Die Pflicht muß schlechthin, ohne Rücksicht auf irgendeinen Zweck, geschehen, drücken sich nicht genau aus. . . . Es ist schlechthin unmöglich, daß der Mensch ohne Aussicht auf einen Zweck handle. Indem er sich zum Handeln bestimmt, entsteht ihm der Begriff eines Zukünftigen, das aus seinem Handeln folgen werde, und dies ist eben der Zweckbegriff. Jener durch die pflichtmäßige Gesinnung zu erreichende Zweck ist nur kein Genuß — das wollen sie sagen, und darin haben sie recht; er ist die Behauptung der der Vernunft gebührenden Würde."

[3]) Vgl. hierzu den Vortrag von Paul Natorp, Kant und die Marburger Schule, 1912.

[4]) Wird es dann nicht eine Art von Sport, und ist solcher sittlicher Sport im Grunde wertvoller als irgendeine andere gymnastische Übung?

so, als ob man es erreichen wollte? Man könnte dann ganz wohl wissen, daß ein Reich Gottes oder ein ewiger Friede oder eine Welt voll Engel Unmöglichkeiten wären und blieben; und man könnte dennoch ohne Unvernunft[1]) fortfahren, zu handeln, als ob man sie möglich machen sollte. Es wären Ideale[2]), die man im Auge, aber nie in der Nähe behalten sollte, unendliche Aufgaben[3]), nicht, um sie zu lösen, sondern ins Unendliche an ihnen zu lösen.[4])

Wir sind nun in der Lage, zusammenzufassen und die Frage zu beantworten, welche Motive bei Forberg den Übergang von der uneigentlichen, am objektiven Bestande des Göttlichen interessierten, zur eigentlichen, diesem Bestande gegenüber interesselos gewordenen Religionsphilosophie des Als-ob bewirkt haben, und innerhalb dieser wiederum den Übergang von der skeptischen, das Dasein Gottes bezweifelnden Form zur paradoxen Religion ohne Gott. Die Motive, die wir gesucht haben, ziehen sich in ein einziges zusammen. Es ist der Begriff der Pflichtreligion Aus ihm erklären sich restlos alle Verschiebungen innerhalb der Forbergschen Religionsphilosophie. Eine Pflichtreligion kann unter Voraussetzung des Rationalismus nur Momente enthalten, die die Vernunft zu ihrer Annahme verpflichten. Pflicht aber im strengsten und eigentlichsten Sinne ist immer wieder nur die moralische Lebensverfassung; alles übrige ist höchstens ein Recht, zu dessen Gebrauch man zwar befugt, aber niemals verpflichtet sein kann. Oder, mit Forberg selbst zu sprechen:

> Es ist nicht Pflicht, zu glauben, daß eine moralische Weltregierung oder ein Gott, als moralischer Weltregent, existiert, sondern es ist bloß und allein dies Pflicht, zu handeln, als ob man es glaubte. In den Augenblicken des Nachdenkens oder des Disputierens kann man es halten, wie man will, man kann sich für den Theismus oder für den Atheismus erklären, je nachdem man es vor dem Forum der spekulativen Vernunft verantworten zu können meint; denn hier ist nicht die Rede von Religion, sondern von Spekulation, nicht von Recht und Unrecht, sondern von Wahrheit und Irrtum.[5])

---

[1]) Aber um den Preis einer mehr als erklügelten, beinahe sophistischen Konstruktion!

[2]) Vielmehr Idole!

[3]) Vielmehr unendliche Träume!

[4]) Apologie S. 142f.

[5]) Entwicklung des Begriffs der Religion (Atheismusschriften S. 28). — Es ist kaum nötig, darauf aufmerksam zu machen, wie nahe sich diese Formulierung der Religion mit der des modernen Pragmatismus berührt.

Dieser Gedankengang ist in sich so klar und konsequent, daß es nur noch darauf ankommt, das Ergebnis abschließend auszusprechen. Es besteht aus folgenden Stücken.

(1) Die Forbergsche Religion ist ihrer Tendenz nach eine Religion ohne Gott. Im ersten Entwurf noch theologisch gefärbt, hat sie sich in der späteren, durch die „Apologie" vertretenen Fassung zu einer durch keine Einschränkungen gemilderten Religion ohne Gott entwickelt; und zwar insofern mit logischer Konsequenz, als der schon im ersten Entwurf vorausgesetzte Begriff einer Pflichtreligion eine solche Entwicklung gebieterisch fordert. Denn der Glaube an das Dasein Gottes kann niemals Moment einer Pflichtreligion sein, da die Pflicht nur sittliche Aufgaben umspannt, die auch ohne das Dasein Gottes gelöst werden müssen. Die realistisch gefärbten Gedankengänge Forbergs sind demnach als inkonsequente Vorstufen einer rein ideologischen Religionskonstruktion zu betrachten; und es ist mindestens irreführend, wenn Forberg auch noch in der „Apologie", wo er sich selbst übersehen konnte, seine Lehre als eine solche bezeichnet, die „die Gottheit nicht leugnet, sondern ausdrücklich behauptet, und nur in der Form abweicht, wie sie sie behauptet".[1]) Denn sie leugnet wirklich das Göttliche, wenn anders die Anerkennung des Göttlichen die Bejahung seiner Wirklichkeit in sich schließt.

(2) Gewonnen wird der Inhalt der Pflichtreligion nach Forbergs eigenem Geständnis durch die restlose Preisgabe alles dessen, was die Religion von den übrigen Erscheinungen des menschlichen Geisteslebens, insbesondere von der Moralität unterscheidet, also um den Preis ihrer Eigenart in jedem, auch dem bescheidensten Sinne.[2]) Eine Religion aber, die von der Moralität überhaupt nicht mehr unterschieden werden kann, hat aufgehört, Religion zu sein. Es ergibt sich also, daß die Forbergsche Konstituierung der Pflichtreligion den Verzicht auf die Religion zur Folge hat und mit diesem schließlich zusammenfällt. Der „praktische Glaube" Forbergs ist nichts als ein anderer, umständlicherer Name für „Moralität"; er ist insofern in der Tat ein „spielender Begriff".[3])

(3) Man kann das Ergebnis der Forbergschen Religionsphilosophie auch so ausdrücken: Was an der Religion Pflicht ist,

---

[1]) Apologie S. 86 oben.

[2]) Siehe oben S. 54 Anm.

[3]) Siehe oben S. 46 Anm.

ist nicht Religion — nicht ein wie immer bedingter Glaube an die Realität des Göttlichen; und was an der Religion Religion ist, also Glaube an die Realität des Göttlichen, ist nicht Pflicht, sondern Spekulation. Forberg sagt: müßige Spekulation. Soweit damit die Ausschließung einer solchen aus dem Begriff der Pflichtreligion ausgesprochen werden soll, kann dieser Ausdruck hingenommen werden. Er wirkt aber insofern irreführend, als Forberg selbst zuzugeben genötigt ist, daß erst durch solche Spekulation die Religion zu einer von der Moralität innerlich unterschiedenen Größe wird. Ist es aber so, dann kann diese Spekulation auch nicht als „müßig" bezeichnet werden, um so weniger, als sie auch nach Forbergs Urteil eine durchaus begründete ist.[1]) Sie ist vielmehr vom Standpunkt der Religion aus — und dieser kommt der Religionsphilosophie zu — als grundlegend und schöpferisch zu bezeichnen.

(4) Den Grundbegriff der Pflichtreligion, aus dem sich alle weiteren Positionen ergeben, hat Forberg nirgends zu begründen versucht. Er setzt ihn vielmehr als begründet voraus, indem er sich auf die Tatsache beruft, daß Religion im bürgerlichen Leben als ein Vorzug, der Atheismus hingegen als ein Gebrechen empfunden werde.

(5) Die Frage, ob die Forbergsche Lehre nicht wenigstens die konsequenteste auf der Basis des Kritizismus mögliche Religionsphilosophie sei, kann schon jetzt mit Bestimmtheit verneint werden, sofern es sich dabei um die Idee der Pflichtreligion handelt. Denn eine solche ist durch die Prinzipien des Kritizismus in keiner Weise innerlich gefordert und demgemäß auch von Kant nie aufgestellt worden.[2])

---

[1]) Vgl. S. 111 der „Apologie": „Ich halte diese (moralphilosophische) Begründung (des Gottesglaubens), in ihren gehörigen Schranken (d. i. sofern die Moralität dadurch nicht wieder theologisch fundiert werden soll), für unwiderleglich."

[2]) Über Fichtes Verhältnis zu Forberg ist abschließend Folgendes zu sagen.

A. Beide sind einig

(1) in der strikten Ablehnung jeder spekulativen Religionskonstruktion. Sie verwerfen in Hinsicht auf die Begründung der Religion sowohl die theoretisch-teleologische, wie die praktisch-eudämonistische, aber auch — und dies ist das Neue, was sie besonders Kant gegenüber verbindet — die ethische Spekulation, die die Religion aus der Reflexion auf die transsubjektiven Bedingungen für die erfolgreiche Objektivierung des Guten entstehen läßt.

2) in der inhaltlichen Definition der Religion: Religion ist der Glaube an das unbedingte Gelingen des Guten, jedoch mit dem wichtigen Unterschied,

Der Begriff einer Pflichtreligion ist dem Kantischen Denken fremd. „Was darf ich hoffen?", so lautet die berühmte, über die Funktion der Religion im System des Kritizismus entscheidende Frage der Kritik der reinen Vernunft. „Was darf ich hoffen?" und nicht: „Was soll ich glauben?" Die Religion erscheint also nicht als etwas, was der Mensch zu besitzen verpflichtet ist, sondern

---

daß bei Forberg der Ton auf dem Glauben, bei Fichte vielmehr auf dem Gelingen liegt.

B. Sie trennen sich

(1) in Hinsicht auf die durch diese Tonverschiebung bedingte Stellung zur Realität des Göttlichen. Forbergs vom tatsächlichen Gelingen des Guten abstrahierender „Glaube" ist an der Realität des Göttlichen so uninteressiert, daß er sich mit dem „Atheismus" verbinden kann. Fichtes am tatsächlichen Gelingen des Guten aufs stärkste interessierter Glaube ist auch an der dieses Gelingen verbürgenden Realität des Göttlichen so stark interessiert, daß er mit dieser steht und fällt.

(2) in Hinsicht auf die Frage nach dem positiven Grunde der Religion. Nach Forberg ist dieser (wie später bei Feuerbach) ein frommer Wunsch. „Religion entsteht einzig und allein aus dem Wunsche des guten Herzens, daß das Gute in der Welt die Oberhand über das Böse erhalten möge." (Entw. der Begr. der Rel. Atheismusschr. S. 22.) — Nach Fichte ist der Grund der Religion vielmehr eine mit dem sittlichen Handeln selbst unmittelbar verbundene Intuition, der anschauliche Glaube an den objektiven Erfolg des Guten, mit anderen Worten: die von der charaktervollen Ausübung des Guten gar nicht zu trennende Überzeugung von der Erhaltung des sittlichen Kraftaufwandes. „Es ist hier nicht ein Wunsch, eine Hoffnung, eine Überlegung und Erwägung von Gründen für und wider, ein freier Entschluß, etwas anzunehmen, dessen Gegenteil man wohl auch für möglich hält. Jene Annahme ist unter Voraussetzung des Entschlusses, dem Gesetze in seinem Innern zu gehorchen, schlechthin notwendig; sie ist unmittelbar in diesem Entschlusse enthalten; sie selbst ist dieser Entschluß." (Über den Grund unseres Glaubens usf. Atheismusschr. S. 9.)

(3) in Hinsicht auf die Frage nach der Qualität des religiösen Bewußtseins. Nach Forberg ist dieses lediglich eine Maxime des Handelns, eine das Handeln begleitende Voraussetzung, die aber sehr wohl falsch sein kann. Nach Fichte ist es eine dem sittlichen Handeln immanente und an der Evidenz desselben teilnehmende Überzeugung von unumstößlicher Gewißheit und Objektivität. „Der entscheidende Punkt ... ist der, daß jener Glaube ... nicht etwa vorgestellt werde als eine willkürliche Annahme, die der Mensch machen könne oder auch nicht, nachdem es ihm beliebe, als ein freier Entschluß, für wahr zu halten, was das Herz wünscht. ... Was in der Vernunft gegründet ist, ist schlechthin notwendig; und was nicht notwendig ist, ist eben darum vernunftwidrig. Das Fürwahrhalten desselben ist Wahn und Traum, so fromm auch etwa geträumt werden möge." (Über den Grund usf. S. 5.) „Es ist daher ein Mißverständnis, zu sagen: es sei zweifelhaft, ob ein Gott sei, oder nicht. Es ist gar nicht zweifelhaft, sondern das Gewisseste, was es gibt, ja der Grund aller anderen Gewißheit, das einzige ab-

als ein Recht, von dem er Gebrauch machen darf, wenn er seine Pflicht getan hat. ,,Was darf ich hoffen, wenn ich getan habe, was ich soll?" Dies ist die genaue und erschöpfende Formel der Religion im System des Kritizismus. ,,Ein Glaube, der geboten wird, ist ein Unding", heißt es treffend in der Kritik der praktischen Vernunft.[1])

---

solut gültige Objektive." (a. a. O. S. 13.) ,,Daß das Kantsche ,Als-ob' gegen mein System ist, ist wahr und klar." (22. April 1799 an Reinhold; Fichtes Leben und literarischer Briefwechsel, II², 1862, S. 253.)

Fragt man (4), wie Fichte sich zu der Forbergschen Idee einer Pflichtreligion verhält, so ist zu antworten, daß er zu dieser Idee überhaupt nicht ausdrücklich Stellung genommen hat, daß er sie indessen durch seinen ganz andersartigen Aufriß *implicite* ablehnt. Sein Grundbegriff ist der der Vernunftreligion; und was ,,in der Vernunft gegründet ist, ist schlechthin notwendig" (siehe oben), ohne daß man deshalb geradezu von einer Pflicht zur Anerkennung desselben zu sprechen braucht. Der Glaube (des sittlich handelnden Menschen) an eine moralische Weltordnung ist vernunftgemäß und vernunftnotwendig; wer ihn ablehnt, setzt sich aus der Vernunftordnung heraus und weigert sich, zu denken, was er mitdenken muß (den zur Durchsetzung des Guten in der Welt erforderlichen transsubjektiven Faktor), um vernünftigerweise sittlich handeln zu können.

[1]) S. 184 der Vorländerschen Ausgabe. — Hiermit erledigt sich auch die Behauptung, die Niethammer, der Herausgeber des Philosophischen Journals, schon 1796, also zwei Jahre vor Forberg, im ersten Heft des vierten Bandes seiner Zeitschrift, in den ,,Philosophischen Briefen über Religions-Indifferentismus und einige damit verwandte Begriffe", vorgetragen hat. ,,In der kritischen Philosophie geht die Religionswissenschaft von der Überzeugung, als ihrem Fundamente, aus: daß Religion Pflicht sei." Freilich, ,,was hier als Pflicht gefordert wird, ist nicht Religion in der dogmatizistischen . . . Bedeutung. Nach der kritischen Philosophie bedeutet Religion in jener Forderung nichts anderes als die Gesinnung, seine Pflichten als Gebote der Gottheit zu betrachten. Diese Gesinnung ist Pflicht, ehe noch jene Überzeugung, welche das Dasein Gottes betrifft, in Frage kommt. Die Pflichtvorschrift fordert also hier auch nicht diese Überzeugung, sondern lediglich jene Gesinnung, bei der es ganz und gar nicht darauf ankommt, zu wissen, ob die Pflichten wirklich Gebote der Gottheit seien." (a. a. O. S. 52.) ,,Unsere Pflichten uns als Gebote der Gottheit vorzustellen und diese Vorstellung zur bleibenden Gesinnung in uns zu erhöhen, das ist unsere Religion." (a. a. O. S. 59.) Es ist zugleich die ,,Idee", mit der wir ,,das ganze Pflichtgebiet umfassen". ,,Von diesem Standpunkt aus erblicke ich das Ideal, welches ich mir als das Ziel meines gesamten Handelns vorgeschrieben habe — das Ideal des höchsten Gutes — in seiner ganzen Reinheit und in seiner höchsten Vollendung. Zu dieser Idee mich zu erheben, ist Pflicht; und der Glaube, den meine Philosophie postuliert, betrifft die praktische Realität dieser Idee, d. h. den Glauben, daß jenes Ideal, nach dem ich streben soll, keine Schimäre sei. Von einer theoretischen Realität ist aber hier in keiner Rücksicht die Rede. Wer hier für die Erkenntnis des Daseins Gottes oder auch selbst für die theoretische Realität jener Idee des höchsten Gutes etwas zu gewinnen hofft, muß einen ganz

Daß es sich wirklich so verhält, ergibt sich aus einem Überblick über das Gefüge des Kritizismus. Wir geben dieser Überschau absichtlich eine freiere Gestalt, um die innere Struktur des Kantischen Lehrgebäudes, wie sie sich, losgelöst von den Zufälligkeiten seiner äußeren Entstehung, dem Auge des nachschaffenden Beobachters darstellt, möglichst rein hervortreten zu lassen.[1])

---

irrigen Begriff vom praktischen Glauben haben. Ob das Ideal des höchsten Gutes jemals (in irgendeiner Zeit) von mir werde erreicht werden, weiß ich nicht und kann ich nicht wissen; dies kann ich also auch nicht (als etwas, das geschehen wird) glauben. Aber das weiß ich, daß ich danach streben soll, es zu erreichen; und darum glaube ich, daß es erreichbar für mich (d. h. es mir zur Aufgabe zu machen, nicht Schwärmerei) sei." (a. a. O. S. 53.)

Dieser Niethammersche Gedankengang ist eine so offenbare Antezipation des Forbergschen Programms, daß trotz der immanenten Logik, die unter Voraussetzung des Begriffes der Pflichtreligion einen solchen Gedankengang nötig macht, eine Beeinflussung Forbergs durch diesen Aufsatz wahrscheinlich ist. Um so mehr, als Forberg schon damals zu den Mitarbeitern (und also wohl auch zu den aufmerksamen Lesern) des Journals gehörte. Vgl. seinen Aufsatz ,,Über den Ursprung der Sprache" im zweiten Heft des dritten Bandes 1795; ferner die Abhandlung über die Verbindung der Seele mit dem Körper, im dritten Heft des vierten Bandes 1796; Briefe über die neueste Philosophie, im ersten Heft des sechsten Bandes 1797; Über den Geist des Lutheranismus, im dritten Heft des sechsten Bandes 1797; Briefe über die neueste Philosophie (zweiter Teil) und Versuch einer Deduktion der Kategorien, im vierten Heft des siebenten Bandes 1797.

Wenn Forberg seinen Religionsbegriff unter Niethammers Einfluß konzipiert hat, so erklärt es sich auch nachträglich, warum er den Begriff der Pflichtreligion ohne nähere Begründung als den dem System des Kritizismus allein entsprechenden vorausgesetzt hat. Er lag sozusagen in der Luft, wenigstens in der Luft des Kreises, dem Forberg angehörte und für den er in erster Linie geschrieben hat. — Jedenfalls ist der umfangreiche Niethammersche Aufsatz, von dem hier nur eine Probe gegeben werden konnte, das erste, dem Forbergschen um mehrere Jahre vorausgehende Dokument einer konsequenten Religionsphilosophie des Als-ob.

[1]) Es muß wohl jeder, der sich ernsthaft und eindringend mit Kants Religionsphilosophie beschäftigt hat, zu der Überzeugung gelangen, daß ,,die Religionsphilosophie des kritischen Idealismus in keiner Kantischen Schrift in voller Konsequenz dargestellt ist" (A. Schweitzer in seiner nicht genügend beachteten Arbeit über die Religionsphilosophie Kants von der Kritik der reinen Vernunft bis zur Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, 1899, S. 314). Vaihingers Analyse in der ,,Philosophie des Als-ob" ist der beste und lehrreichste Kommentar zu diesem Urteil. Aus diesem Grunde versuche ich zunächst, die unzweifelhaften Grundgedanken des Kritizismus in ihrer inneren Konsequenz bis zu den religionsphilosophischen Ergebnissen zu entwickeln, und zwar unter Bevorzugung des einfachsten Ausdrucks und unter möglichstem Verzicht auf den Kantischen Sprachgebrauch, durch dessen beständige Wiederholung die Aufklärung der Kantischen Gedanken nicht gefördert wird.

Man bestimmt die Aufklärungsreligion nicht genau genug, wenn man sie bloß als Vernunftreligion bezeichnet. Denn eine Vernunftschöpfung durch und durch ist auch die von Kant ins Auge gefaßte Religion. Sie ist — oder will es wenigstens sein — eine Schöpfung der reinen Vernunft. „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" ist schon ein Zugeständnis an die Geschichte, hier an die Herrschaft des Christentums, dem man durch die Unterscheidung von Form und Gehalt und durch Annäherung an die Religion der reinen Vernunft die innere Bedeutung verschaffen kann, die seiner äußeren Machtstellung entspricht. Indessen, die hiermit ergriffene Aufgabe ist schon mehr ein Stück praktischer Religionspolitik als ein Problem der eigentlichen Religionsphilosophie. Diese hat nur eine einzige Aufgabe: die Konstruktion der reinen Vernunftreligion.

In dieser Hinsicht ist Kant dezidierter Rationalist. Es gibt wohl kein größeres Mißverständnis der Vernunftkritik, als die immer noch verbreitete Annahme, daß der zur Ablösung des „Wissens" bestimmte „Glaube" etwas über alle Vernunft Hinausliegendes sei. Er ist eine Vernunftschöpfung, so gut wie das Wissen; und man braucht sich nur an die beiden Abhandlungen: „Was heißt: sich im Denken orientieren?" und über den „vornehmen Ton in der Philosophie" zu erinnern, um einzusehen, in welchem Grade Kant auch als Religionsphilosoph konsequenter Rationalist gewesen ist.

Freilich, es ist eine andere als die am Aufbau des „Wissens" beteiligte Vernunft, aus der der Kantische „Glaube" entspringt. Es ist nicht die Vernunft, die das Denken erzeugt und den Erkenntnisprozeß beherrscht, sondern die Vernunft, die den Willen erregt und sich durch diesen in Handlungen ausdrückt. Eine Funktion dieser Vernunft ist der Kantische Glaube. Er ist ein ethisch fundiertes Vernunftphänomen; durch die ethische Fundierung unterscheidet er sich von dem Glauben der Aufklärungsreligion, der ein logisch fundierter Vernunftglaube sein will. Vernunftprodukte sind beide Religionen; insofern ist Kant der Vollender der Aufklärung, auch auf religionsphilosophischem Gebiet.[1])

[1]) Es ist daher auch nicht richtig, ihn mit Mendelssohn den Allzermalmer zu nennen; denn das ist er nur in Hinsicht auf den unkritischen Vernunftgebrauch, keineswegs aber in Hinsicht auf den Vernunftgebrauch überhaupt gewesen. Vielmehr hat er den latenten Umfang der reinen Vernunft einerseits in seiner Theorie der Erfahrung, andererseits in seiner Ethik mit einer Eindringlichkeit nachgewiesen, deren Ergebnis vielmehr als eine Stärkung und Steigerung des Systems der produktiven Vernunft zu bezeichnen ist.

Mit der Aufklärung teilt er auch die starken metaphysischen und weltanschaulichen Interessen; und man kann sein Werk in einer nachschaffenden Betrachtung vielleicht nicht besser verständlich machen, als indem man es, anstatt immer wieder an die synthetischen Urteile a priori anzuknüpfen, vielmehr als einen mit den außerordentlichsten Folgen für die Wissenschaftslehre verknüpften Versuch einer weltanschaulichen Neuorientierung auf kritischer Grundlage interpretiert.[1])

Aber die sittlich schöpferische Vernunft, auf der der Kantische Glaube aufruht, ist von der theoretischen nach Kant nicht nur dem Grade, sondern der Art nach verschieden. Jene ist in ihrer Funktion an das Dasein von Dingen gebunden, wenn anders sie mehr sein will als ein mit sich selbst und seinen Gebilden beschäftigtes Denken, wenn sie der Erleuchtung des Wirklichen dienen will, und nicht nur der Aufklärung dessen, was wahr ist, ohnwirklich zu sein oder wirklich sein zu müssen. Anders die praktische Vernunft. Sie ist in ihrer Gesetzgebung unbedingt. Sie fragt nicht, ob der Wille, dem sie gebietet, auch zu gehorchen imstande ist; sie fordert vielmehr, daß er kann, was er soll, aus keinem anderen Grunde, als weil er es soll, und weil er dadurch — und dadurch allein — zu einem reinen, freien und guten Willen wird. Rein, frei und gut sind hier eigentlich nur drei verschiedene Namen für eine und dieselbe Sache. Der Wille heißt rein, insofern er dem Vernunftprinzip unterworfen ist. Ein gefühlsmäßig bestimmter Wille würde im Kantischen Sinne auch dann ein „unreiner" Wille sein, wenn er in Hinsicht auf seine sittliche Qualität untadelig wäre. Der reine, d. i. der vernunftbestimmte Wille ist aber zugleich ein freier Wille, insofern die Abhängigkeit von der Vernunft die Unabhängigkeit von allem in sich befaßt, was nicht mit dieser Vernunft identisch ist. Und dieser Wille ist schließlich gut, nicht weil er zu bestimmten Zwecken tauglich ist, sondern weil er die Vernunftqualität des Menschen, also das, was ihn nach Kant von allen übrigen Weltwesen der Art nach unterscheidet, auf ihrer höchsten, zwar immer noch sinnlich beschränkten, aber nicht mehr sinnlich bedingten Stufe offenbart. So dienen alle drei

[1]) Daß die Kritik der Aufklärungsmetaphysik das eigentliche Thema der Vernunftkritik ist und demgemäß der Aufbau dieser Metaphysik den Schlüssel zur Struktur der Vernunftkritik liefert, hat neuerdings — nach Riehl — Benno Erdmann erleuchtend gezeigt in seiner schönen Akademieabhandlung über die Idee von Kants Kritik der reinen Vernunft, Berlin 1917.

Prädikate dazu, die Unbedingtheit der praktischen Vernunft ins Licht zu setzen und dieser selbst eine Würde zu erteilen, an der dann auch die Spekulationen, die sich an ihre Gesetzgebung anschließen, in eigentümlicher Weise teilnehmen. Durch diese tiefsinnigen Entdeckungen ist Kant der Überwinder der Aufklärung geworden; und zwar hat er die Aufklärung nicht, wie die gleichzeitigen Gefühlsphilosophen und hernach die Romantiker, durch eine Abschwächung der Vernunft, sondern durch eine Vertiefung und Staffelung derselben überwunden.

Diese Staffelung hat in dem berühmten Theorem vom Primat der praktischen Vernunft ihren klassischen Ausdruck gefunden. Dieser Primat bedeutet nicht, was auch heute noch ausdrücklich bemerkt werden muß, daß wir im Leben annehmen dürfen, was wir im Denken verwerfen müssen — einen so groben und brüchigen Dualismus hätte man Kant nie unterstellen sollen. Er bedeutet auch nicht eine Überordnung des Wertvollen über das Wirkliche, wie eine feinere Auslegung annimmt; denn das Wertvolle kann dadurch allein, daß es wertvoll ist, ebensowenig wirklich werden, wie das Denknotwendige dadurch allein, daß es denknotwendig ist. Der Primat der praktischen Vernunft muß etwas anderes bedeuten; und es ist bei einiger Überlegung nicht schwer, zu sehen, was er bedeutet. Er bedeutet den Vorrang der sittlich schöpferischen vor der intellektuellen Vernunft in Hinsicht auf die Fragen der Weltanschauung.

Die Kritik der reinen Vernunft hat gezeigt, daß die Inhalte des religiösen Bewußtseins sich durch logische Spekulation nicht hervorbringen lassen. Sie lassen sich deshalb nicht hervorbringen, weil keine Logik imstande ist, den Gegenständen ihrer Begriffe durch bloße Zergliederung Existenz zu verschaffen, falls unter Existenz die objektive, bewußtseinsunabhängige Daseinsform verstanden wird. Diese ist vielmehr stets etwas Gegebenes, etwas, was sich in der Anschauung vorfindet und nur durch einen Wahrnehmungsakt erfaßt, aber nicht durch Begriffe erzeugt werden kann. Insofern, also in Hinsicht auf ihr Verhältnis zum reinen Denken, sind alle Existentialurteile synthetisch. Sie setzen etwas voraus, was nur anschaulich wahrgenommen, aber nie logisch erzeugt werden kann.[1])

---

[1]) Nur unter Voraussetzung dieses freilich heiß umstrittenen „Realismus" ist es möglich, den Kantischen Stoß gegen die Aufklärungsmetaphysik überhaupt

Über die Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit der Gegenstände des religiösen Bewußtseins ist hiermit offenbar noch gar nichts entschieden, man müßte denn den Umfang des Wirklichen mit dem des sinnlich Gegebenen gleichsetzen; indessen, dies ist unter dem Gesichtspunkt des Kritizismus eine unkritische, weil unbeweisbare Einschränkung des Wirklichen. Es kann wohl sein, daß der Positivismus recht hat und daß das Wirkliche überhaupt mit dem sinnlich Gegebenen zusammenfällt; aber ein Wissen hierüber besitzen wir nicht, und es ist vom Standpunkt des Kritizismus aus nicht nur erlaubt, sondern sogar geboten, die Möglichkeit, daß der Umkreis des Wirklichen über die Sphäre des sinnlich Gegebenen hinausreicht, beständig im Auge zu behalten — mag diese Möglichkeit für die empirische Forschung auch noch so leer und bedeutungslos sein. Entschieden ist durch die Kantische Kritik der Aufklärungsmetaphysik vielmehr nur dies, daß wir uns durch reines Denken allein von der Wirklichkeit der Gegenstände des religiösen Bewußtseins niemals überzeugen können. „Widerlegt" ist die Wirklichkeit dieser Gegenstände damit nicht im geringsten; sie bleiben vielmehr auch nach dieser Kritik, wie Kant sich einmal glücklich ausgedrückt hat, „Gedanken, in denen nichts Unmögliches ist".[1])

Dann fragt es sich, ob wir Ursache haben, aus anderen Gründen von der Wirklichkeit der Gegenstände des religiösen Bewußtseins überzeugt zu sein. Diese Frage kann nur durch eine Untersuchung der Qualität dieser Gründe entschieden werden. Wenn es überhaupt solche Gründe gibt, so werden sie folgendermaßen beschaffen

---

verständlich zu machen; denn wenn das Denken imstande ist, den Gegenstand der Erkenntnis zu „schaffen", so ist nicht einzusehen, warum es in seinen Schöpfungen auf sinnliche Gegenstände eingeschränkt sein soll. Es ist dann sogar nur folgerichtig, über diese Grenze hinauszugehen und den empirischen Wirklichkeitsschöpfungen solche von metaphysischer Qualität zur Seite zu stellen. Spinoza und die deutschen Idealisten hätten recht, und die kühnste Metaphysik würde vom Standpunkt des Kritizismus aus unangreifbar geworden sein. So wichtig sind die realistischen Voraussetzungen für die Stoßkraft des Kritizismus. Es wäre eine lohnende Aufgabe, einmal die ganze Kritik der reinen Vernunft unter diesem Gesichtspunkt durchzuinterpretieren — einmal zu fragen, was diese Vernunftkritik sein muß, um die Aufklärungsmetaphysik zertrümmern zu können.

[1]) Kritik der praktischen Vernunft, Ausgabe Vorländer, S. 172. — Ich bemerke hier ein für allemal, daß, wenn nichts anderes bemerkt ist, Stellen aus der Vernunftkritik, der Kritik der Urteilskraft und der „Religion innerhalb" nach den Seitenzahlen der zweiten Ausgabe, die übrigen Werke nach den Seitenzahlen der Vorländerschen Ausgaben in der Philosophischen Bibliothek angeführt sind.

sein müssen: es werden erstens Vernunftgründe sein müssen, und zweitens solche, die, da die intellektuelle Vernunft versagt hat, in den Tatsachen des sittlichen Bewußtseins verankert sind.

Das sind sie; und zwar durch eine Überlegung, die sich auf die objektiven, d. i. nicht mehr vom Willen des sittlichen Subjekts abhängigen Folgen des Guten bezieht. Es unterliegt nämlich nicht nur das sogenannte Naturgeschehen, sondern auch das sittliche Handeln der Betrachtung unter dem Gesichtspunkt von Grund und Folge. Unter dem Einfluß dieser Betrachtung zerlegt sich das sittliche Tun in einen doppelten Faktor, einen subjektiven und einen transsubjektiven. Der subjektive Faktor ist der Wille; er ist der erzeugende Grund des sittlichen Handelns. Der transsubjektive Faktor ist der Inbegriff der Gewalten, die den Erfolg des sittlichen Handelns bestimmen. Hieraus ergibt sich, daß stets nur ein Teil des sittlichen Gesamtprozesses in der Gewalt unseres Willens steht. Es ist die Richtung auf das sittliche Handeln; der Erfolg ist an Bedingungen geknüpft, die wir entweder überhaupt nicht beherrschen oder nur zufällig und in einem Umfange, der nur in den seltensten Fällen befriedigt. Hier setzen vielmehr die transsubjektiven Mächte ein, die über den Erfolg unseres Handelns entscheiden.

Nun ist es gewiß, daß der sittliche Wille an und für sich nie durch die Rücksicht auf den Erfolg bestimmt sein kann. Nicht einmal ein Mitbestimmungsrecht darf dieser für sich in Anspruch nehmen; denn der sittliche Wille ist als ein solcher definiert, der aus dem Vernunftquell entspringt und dem Vernunftgesetz gemäß ist. Diese Bestimmung ist unwiderruflich, und nur, insofern sie als eine solche empfunden wird, ist der durch sie bestimmte Wille ein sittlicher. Sobald die Rücksicht auf den Erfolg — und wäre dieser noch so erhebend — an die Stelle des souveränen Vernunftgebots tritt, ist der Wille schon nicht mehr „rein", also auch nicht mehr sittlich gut. Der subjektive Faktor des sittlichen Handelns ist also durch die Souveränetät der Vernunft ein für allemal festgelegt. Dieser Gedankengang ist in sich so konsequent und von Kant so vielseitig eingeschärft worden, daß die wenigen anders lautenden Stellen demgegenüber völlig bedeutungslos werden. Sie sind Nachklänge einer grundsätzlich überwundenen Denkart, wie sie uns bei allen großen Überwindern begegnen — nichts weiter.

Gleichwohl liegt es im Wesen der Vernunft, nach den Folgen des sittlichen Handelns zu fragen. Es ist dies, wie Kant sich aus-

drückt, ein unabweisliches Vernunftbedürfnis, das man zwar subjektiv unterdrücken, aber nicht objektiv ausrotten kann. Denn erstens ist die Betrachtung der Dinge unter dem Gesichtspunkt von Grund und Folge eine an sich der Vernunft gemäße Betrachtungsart. Kant hat das zwar in diesem Zusammenhange nicht ausdrücklich eingeschärft; aber ein Gedanke wie dieser hat ihm unzweifelhaft vorgeschwebt, wenn er das hier obwaltende Vernunftinteresse immer wieder so stark betont. Es ist also keinesfalls eine Schwäche der menschlichen Vernunft, die in der Frage nach den Folgen des sittlichen Handelns zum Ausdruck kommt. Es ist vielmehr gleichsam das Wesen der Vernunft. Von einer Schwäche würde nur dann zu reden sein, wenn das Nachdenken über die Folgen des sittlichen Handelns auf den Grund dieses Handelns bestimmend zurückwirkte; dieser Fall aber ist ausgeschlossen. Nicht die Rücksicht auf die Folgen setzt den sittlichen Willen in Bewegung, sondern umgekehrt: die zum sittlichen Handeln drängende Vernunft bringt erst die Frage nach den Folgen in Gang. Und hier stoßen wir auf einen zweiten Punkt, der für die weitere Entwicklung wichtig ist. Das Beispiel der Stoiker beweist, daß die Frage nach den Folgen des sittlichen Handelns allerdings unterdrückt werden kann. Soweit dies zum Zweck der Reinerhaltung des Willens geschieht, ist eine solche Unterdrückung ein sittlicher Akt und die erste sittliche Tat des Menschen. Aber nicht darüber hinaus. Sobald der sittliche Wille gestählt, das sittliche Handeln gesichert ist, ist die Frage nach den Folgen nicht nur berechtigt, sondern selbst gewissermaßen eine sittliche Frage. Es kann uns nach Kant gar nicht gleichgültig sein, was aus dem sittlichen Handeln folgt, wenn dieses seiner Idee entspricht; eine Gleichgültigkeit gegen diese Frage würde nicht auf sittliche Stärke hindeuten, sondern eher auf eine Art von Mangel an klarer ethischer Reflexion. Denn das sittliche Prinzip ist ein unbedingt gebietendes Vernunftprinzip. Was aber die Vernunft gebietet, muß selbst wieder vernünftig, und was sie unbedingt gebietet, muß demgemäß auch unbedingt vernünftig sein. Ist aber das sittliche Handeln ein erfolgloses oder auch nur in alle Ewigkeit fort durch unberechenbare Gegenwirkungen eingeschränkt und dem Zufall ausgeliefert, so ist es wenigstens für unsere Vernunft — und eine andere kennen wir nicht — eine Art von unvernünftigem Handeln. Nun läßt sich freilich der Ausweg gewinnen, daß unser Vertrauen zu den Forderungen jener unbedingt

gebietenden Vernunft selbst ein unbedingtes ist. Dann gewinnen wir den Standpunkt jenes heroischen Idealismus, der sich der im Sittlichen durchbrechenden Vernunft mit einer Art von blindem Vertrauen ergibt. Dieses Vertrauen ist schön; aber ein wirklich konsequenter Rationalist, wie Kant es im höchsten Sinne gewesen ist, wird über das blinde Vertrauen auch dann hinauszukommen suchen, wenn es sich auf die Vernunft bezieht. Er wird, und durchaus mit Recht, versuchen, es in ein vernünftiges Vertrauen zu verwandeln.

Das kann aber nur durch eine Spekulation über die Folgen des sittlichen Handelns, mithin durch eine Betrachtung über die transsubjektiven Faktoren dieses Handelns geschehen. Das Ergebnis dieser Spekulation ist die Religion im Kantischen Sinne, die ethisch fundierte Vernunftreligion.

Und zwar kann diese Spekulation eine doppelte Richtung nehmen. Sie kann sich entweder auf das sittliche Subjekt oder auf die sittliche Funktion beziehen. Bezieht sie sich auf das sittliche Subjekt, so entsteht eine Welt, in der Charakter und Schicksal, sittliche Kultur und Lebensgefühl — Kant sagt mit der Aufklärung „Glückseligkeit" — in genauem Einklang stehen, mit anderen Worten eine Welt, in der das Gesamtbefinden des sittlichen Subjektes, also das, was nicht in der Macht seines Willens steht[1]), seinem Charakter und der Höhe seiner sittlichen Kultur, also dem, was von seinem Willen abhängt, im genauesten Verhältnis entspricht. Eine solche Welt ist für uns transzendent. Sie kann nur als das Werk eines allmächtigen sittlichen Weltschöpfers gedacht werden; und das sittliche Subjekt kann sich nur unter Voraussetzung der Unsterblichkeit als lebendiges Glied dieser Weltordnung denken. Die eudämonistische Klangfarbe, die dieser Gedankengang bei Kant infolge der reichlichen Verwendung des Glückseligkeitsmotivs unzweifelhaft angenommen hat, hat zwar

---

[1]) Wie Kant sehr fein gegen die Stoiker bemerkt, freilich wiederum in der Sprache der Aufklärung, die von Glückseligkeit spricht, wo wir heute richtiger „Lebensgefühl" sagen. Kritik der praktischen Vernunft, S. 143f. „Man muß bedauern, daß die Scharfsinnigkeit dieser Männer . . . unglücklich angewandt war, zwischen äußerst ungleichartigen Begriffen, dem der Glückseligkeit und dem der Tugend, Identität zu ergrübeln." Die Konzentration des Lebensgefühls auf das Selbstbewußtsein der Tugendhaftigkeit ist und bleibt eine Reduktion, und zwar eine solche, die der tiefsten Erfahrung des Lebens widerspricht. Der religiöse Verheißungsgedanke ist das mit Unrecht so oft zurückgewiesene, weil mißverstandene Korrektiv dieser Einseitigkeit.

von Anfang an mit Recht die Kritik der dezidierten Idealisten hervorgerufen; aber sie liegt vielleicht doch nur an der Oberfläche. Denn die moralische Welt ist nach Kant als eine solche zu denken, die wir, wie Kant einmal fein bemerkt hat, auf Grund unserer sittlichen Urteilskraft „ganz parteilos" fordern, selbst auf die Gefahr hin, daß wir uns ihrer nicht würdig fühlen und Ursache haben, uns von dem Genuß ihrer Güter auszuschließen.[1]) Es ist also mindestens der Idee nach eine Welt, die den höchsten sittlichen Ansprüchen genügt, mag auch der Gehalt, den Kant ihr durch die Reflexion auf das sittliche Subjekt erteilt hat, dieser Idee nicht angemessen sein. Man hat diesen wichtigen Unterschied von Anfang an nicht genügend beachtet und daher mit Unrecht geglaubt, durch Nachweisung jenes eudämonistischen Gehaltes die Kantische Spekulation als solche entwurzeln zu können. Sie mag aus anderen Gründen anfechtbar sein (worüber hier nicht zu urteilen ist): aus diesem Grunde ist sie es nicht, wenigstens nicht im Prinzip — und darauf kommt es hier an.[2])

Es ist aber auch möglich, in der Diskussion der Folgen des sittlichen Handelns vom sittlichen Subjekt ganz abzusehen und sich auf die sittliche Funktion zu beschränken. So hat es Fichte später gemacht, und bei Kant finden sich wenigstens bedeutsame Ansätze zu einer solchen Betrachtungsart.[3]) Die Unbedingtheit, mit der das Gute sich durch Vermittelung der Vernunft unserm Willen aufdrängt, läßt dieses als höchsten Wert erscheinen. Ist

---

[1]) Religion innerhalb, S. IX.

[2]) Kant hat diese Form seiner Religionskonstruktion, die einzige, die er wirklich durchgebildet hat, bekanntlich in der Kritik der praktischen Vernunft, als Lehre vom höchsten Gut, entwickelt; präziser und idealistischer, als moralischen Beweis des Daseins Gottes, in § 87 der Kritik der Urteilskraft.

[3]) Vgl. die ausführliche und lehrreiche, aber durch übertreibenden Scharfsinn entstellte Arbeit von A. Schweitzer, Die Religionsphilosophie Kants von der Kritik der reinen Vernunft bis zur Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, 1899, besonders S. 41ff., S. 188ff., S. 292ff., S. 297ff., S. 310ff. — Das Ergebnis des Schweitzerschen Buches ist die Feststellung „des Nebeneinanders zweier großer Gedankengänge, welche in dem . . . Verlauf der Entwicklung der Kantischen Religionsphilosophie in immer schärferen Umrissen sich voneinander abheben. Der erste derselben, welcher auf die generelle Betrachtungsweise angelegt ist und die moralische Menschheit als solche zum Subjekt hat, erscheint wieder in der Kritik der Urteilskraft und vollendet sich in der Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Der zweite Gedankengang, welcher das isolierte moralische Wesen zum Subjekt hat, entwickelt sich zu seiner vollen Konsequenz und Einseitigkeit in der . . . Kritik der praktischen Vernunft" (S. 312f.).

es aber der höchste **Wert**, so hat es auch ein Anrecht darauf, die höchste **Macht** in der Welt zu sein. Mit anderen Worten: der Erfolg des sittlichen Handelns, objektiv vorgestellt, kann nur als die allmähliche und schließlich endgültige **Überwindung des Nichtguten durch das Gute** gedacht werden. Wie man sich diesen Prozeß nun auch vorstellen mag, jedenfalls ist er nur zu denken, wenn das Gute nicht wirkungslos geschieht; und das sittliche Bewußtsein wird sich sogar erst dann befriedigt fühlen, wenn der objektive Erfolg des Guten in einem genauen Verhältnis zu dem subjektiven sittlichen Kraftaufwand steht. Dieser von Kant, wie bemerkt, nur angedeutete Gedankengang führt abermals auf eine Welt, die nur als das Werk eines allmächtigen sittlichen Weltschöpfers gedacht werden kann, und an der der sittliche Mensch ebenfalls nur als unsterbliches Wesen teilzunehmen vermag.[1])

---

[1]) Man vgl. besonders das dritte Hauptstück der „Religion innerhalb", mit der charakteristischen Überschrift: Der Sieg des guten Prinzips über das Böse und die Gründung eines Reiches Gottes auf Erden. Daß es sich in der Religionskonstruktion dieses Stückes, trotz der ersichtlichen und vielfach störenden Anlehnung an den biblisch-christlichen Sprachgebrauch und Vorstellungskreis, um die Ausformung tiefsinniger, aus einem echt Kantischen Interesse an der Objektivierung des Guten entspringender Ideen handelt, kann bei genauer Betrachtung nicht zweifelhaft sein. Das höchste Gut ist hier der mit dem Siege des guten Prinzips über das Böse verknüpfte sittliche Idealzustand; und der Gottesglaube entspringt hier „eigentlich . . . nur . . . aus dem Vernunftbedürfnisse, eine Macht anzunehmen, welche den sittlichen Gesetzen den ganzen in einer Welt möglichen . . . Effekt verschaffen kann" (S. 147). Die Art, wie Kant aus diesem neuen Begriff des höchsten Gutes den Glauben an das Dasein Gottes ableitet (S. 139ff.), ist zwar sehr mystisch und unbestimmt, und man muß sich darüber wundern, daß Schweitzers oft übertreibender Scharfsinn an der logischen Unzulänglichkeit dieser Ableitung keinen Anstoß genommen hat, sondern dieselbe „natürlich" (S. 191) findet und als einen „wunderbar tiefen Gedanken" preist (S. 170): indessen, das Ziel des ganzen Gedankenganges ist gleichwohl durch Kant klar vorgezeichnet. „Weil der Mensch die mit der reinen moralischen Gesinnung unzertrennlich verbundene Idee des höchsten Gutes . . . nicht selbst realisieren kann, . . . so findet er sich zum Glauben an die Mitwirkung oder Veranstaltung eines moralischen Welturhebers hingezogen, wodurch dieser Zweck allein möglich ist" (S. 210). Gegeben ist also (1) der Ausgangspunkt: die Konzeption einer moralischen Welt, in der das Gute die alles beherrschende Macht ist; (2) der Zielpunkt: die Erkenntnis, daß eine solche Welt aus den Anstrengungen der sittlichen Subjekte allein nicht hervorgehen, sondern nur durch Gott realisiert werden kann. Es bleibt also nur die unter solchen Umständen verhältnismäßig untergeordnete Frage kontrovers, warum eine solche Welt nur unter der Mitwirkung Gottes zustande kommen kann. Diese Frage habe ich im Text, unter reinlicher Ausscheidung des für diesen Gedankengang durch

Religion im Kantischen Sinne ist also der auf dem Vernunftinteresse an den Folgen des sittlichen Handelns aufruhende Glaube an das Dasein Gottes und die mit diesem Glauben verknüpfte Hoffnung auf Unsterblichkeit.[1]) Es ist in der Anlage dieser Religionskonstruktion begründet, daß Gott in ihr als Vollstrecker der sittlichen Weltordnung gedacht wird; denn hierauf beruht und hierin erschöpft sich zugleich die Bedeutung seiner Existenz für das sittliche Interesse. Der sittliche Mensch bedarf des Göttlichen nur in Hinsicht auf das mit dem sittlichen Handeln verknüpfte Interesse an der Existenz einer sittlichen Welt; darüber hinaus hat das Dasein Gottes für ihn keinen Wert. Entspringt aber das religiöse Interesse aus den metaphysischen Konsequenzen des Pflichtbewußtseins und dient das Dasein Gottes dem Zweck, diese Konsequenzen zu realisieren, so liegt es nahe, beide Gesichtspunkte miteinander zu verknüpfen und das höchste Wesen als ein solches zu denken, das, indem es für die Folgen des Sittlichen einsteht, auch die Voraussetzung desselben, mithin das Pflichtbewußtsein, in unmittelbarer Beziehung zu seinem Willen empfindet. Dann erscheint die Pflicht als göttliches Gebot und Religion als eine Deutung des Sittengesetzes unter dem Gesichtspunkt des Göttlichen, oder, wie Kant sich ausgedrückt hat, als die Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote.

Es ist aber wichtig, festzustellen, daß diese berühmte Definition als sekundär zu betrachten ist. Denn jene Deutung hat nur dann einen Wert, wenn sie nicht als eine willkürliche, auch

---

seine Abwesenheit charakteristischen Glückseligkeitsmotivs, mit freier Verwendung Fichtescher Gedanken möglichst schlicht zu beantworten gesucht. Es scheint mir ein Vorzug dieser Antwort zu sein, daß sie zugleich das Unsterblichkeitsmotiv aufnimmt, das bei Kant schon im Titel — „Die Gründung eines Reiches Gottes auf Erden" — und vollends hernach in der Ausführung zu kurz kommt, während es andererseits gleichwohl heißt daß „ohne Glauben an ein künftiges Leben gar keine Religion gedacht werden kann" (S. 187). Man wird also die im Text versuchte Vermittelung zwischen dem Weltreich des Guten und den Ideen von Gott und Unsterblichkeit nicht als eine Fichtianisierung Kants bezeichnen dürfen, sondern höchstens als einen im Interesse der Klarlegung unternommenen Versuch, Kant „besser zu verstehen, als er sich selbst verstanden hat". Daß es ohne solche Versuche eine über den Buchstaben hinauskommende Kantauslegung nicht gibt, darf heute als allgemein zugestanden gelten.

[1]) Es ist wohl kaum nötig, ausdrücklich zu bemerken, daß Kant unter Unsterblichkeit immer nur die Fortdauer der vernünftigen Persönlichkeit versteht (Kritik der praktischen Vernunft, S. 156).

nicht als eine auf der bloßen Lebhaftigkeit der sittlichen Empfindung beruhende, sondern als eine objektiv begründete, im Dasein Gottes wurzelnde erscheint.[1]) Es ist ein Mißverständnis Kants, wenn man sagt: Wir glauben im Kantischen Sinne an Gott, um ein Wesen zu haben, auf das wir unsere Pflichten beziehen können. Das Umgekehrte ist der Fall; wir beziehen nach Kant unsere Pflichten auf Gott, weil wir Ursache haben, von seiner Existenz überzeugt zu sein. Diese Ursache aber liegt nach Kant in der metaphysischen Struktur der aus dem Pflichtbewußtsein gefolgerten sittlichen Weltanschauung.

Es ist eine Eigentümlichkeit dieser Weltanschauung, daß sie nur unter gewissen metaphysischen Voraussetzungen konsequent zu Ende gedacht werden kann. Die Anerkennung dieser Voraussetzungen, genau gesprochen die Überzeugung von ihrer Realität, ist der eigentliche Gehalt der Kantischen Religion. Religion im Kantischen Sinne ist demnach der durch die metaphysischen Konsequenzen der sittlichen Weltanschauung geforderte Vernunftglaube an das Dasein Gottes und die mit diesem Glauben verknüpfte Hoffnung auf Unsterblichkeit.

Sie ist ihrem Gehalt nach Glaube an das Dasein Gottes, wie Kant es nicht nur in der Kritik der praktischen Vernunft, sondern auch in der Kritik der Urteilskraft ausdrücklich ausgesprochen hat.[2]) Denn nur wenn Gott ist, kann die sittliche Weltordnung wirklich werden. Daß sie es aber werde, ist für die Vernunft von der größten Wichtigkeit; denn wenn wir nicht auf sie rechnen dürfen, so ist der sittliche Idealismus zwar immer

---

[1]) Die gelegentliche Ableitung der Religion aus dem metaphysischen Charakter der Pflichtempfindung, anstatt aus den metaphysischen Konsequenzen derselben (z. B. Kritik der Urteilskraft § 86 Anm.), ist eine methodisch ungenaue, sachlich nichts bedeutende Verkürzung des echten Kantischen Gedankenganges.

[2]) Kritik der praktischen Vernunft, S. 158: Das Dasein Gottes als ein Postulat der reinen Vernunft. — Kritik der Urteilskraft, § 87: Von dem moralischen Beweise für das Dasein Gottes. — Vgl. auch folgende Stellen aus der durch ihre Klarheit ausgezeichneten Abhandlung von 1786: Was heißt: sich im Denken orientieren? „Der Begriff von Gott und selbst die Überzeugung von seinem Dasein kann nur allein in der Vernunft angetroffen werden.“ (Kleine Schriften, II, 157.) „Wenn der Vernunft in Sachen, welche übersinnliche Gegenstände betreffen, als das Dasein Gottes und die künftige Welt, das ihr zustehende Recht, zuerst zu sprechen, bestritten wird, so ist aller Schwärmerei . . . eine weite Pforte geöffnet.“

noch eine erhabene Gesinnung, aber im tiefsten Grunde doch schließlich ein ziel- und aussichtsloses Streben.[1])

Der Form nach ist die Kantische Religion das Ergebnis einer ethischen Spekulation. Sie ist, trotz Vaihinger, der das Gegenteil behauptet[2]), in ihrer originalen und konsequenten Gestalt ein theoretischer Schluß aus praktischen Prämissen. Kant selber hat sich darüber im 85. Paragraphen der Kritik der Urteilskraft mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit ausgedrückt. „Die

---

[1]) Vgl. die Exemplifikation auf Spinoza, am Schluß des § 87 der Kritik der Urteilskraft (S. 427 f.): „Wir können . . . einen rechtschaffenen Mann (wie etwa den Spinoza) annehmen, der sich fest überredet hält, es sei kein Gott und . . . auch kein künftiges Leben; wie wird er seine eigene innere Zweckbestimmung durch das moralische Gesetz, welches er tätig verehrt, beurteilen? Er verlangt von Befolgung desselben für sich keinen Vorteil, weder in dieser noch in einer anderen Welt; uneigennützig will er vielmehr nur das Gute stiften, wozu jenes heilige Gesetz allen seinen Kräften die Richtung gibt. Aber sein Bestreben ist begrenzt, und von der Natur kann er zwar hin und wieder einen zufälligen Beitritt, niemals aber eine gesetzmäßige und nach beständigen Regeln . . . eintreffende Zusammenstimmung zu dem Zwecke erwarten, welchen zu bewirken er sich doch verbunden und angetrieben fühlt. . . . Den Zweck also, den dieser Wohlgesinnte in Befolgung der moralischen Gesetze vor Augen hatte und haben sollte, müßte er allerdings als unmöglich aufgeben; oder will er auch hierin dem Rufe seiner sittlichen inneren Bestimmung anhänglich bleiben und die Achtung, welche das sittliche Gesetz ihm unmittelbar zum Gehorchen einflößt, nicht durch die Nichtigkeit des einzigen, ihrer hohen Forderung angemessenen idealischen Endzwecks schwächen (welches ohne einen der moralischen Gesinnung widerfahrenden Abbruch nicht geschehen kann), so muß er . . . das Dasein eines moralischen Welturhebers, d. i. Gottes annehmen."

[2]) Philosophie des Als-ob, S. 681: „Der echte und eigentliche Kantische Kritizismus zieht überhaupt keine theoretischen Schlüsse, sondern lehrt: Du mußt so handeln, als ob es einen Gott usw. gäbe." — Noch schärfer S. 742: „Nach dem Vulgärkantianismus ist Kants moralischer Gottesbeweis ein theoretischer Schluß aus moralischen Tatsachen, während der echte Kritizismus den moralischen Gottesbeweis so versteht: Wer nach dem kategorischen Imperativ handelt, handelt so, als ob die Pflicht Gebot eines Gottes wäre; er glaubt also in diesem Sinne an Gott, und das moralische Handeln ist in diesem Sinne ein Gottesbeweis." — Es ist schwer, sich diese moralische ‚Demonstration gegen das Dasein Gottes' als eine Form des moralischen Gottesbeweises verständlich zu machen. Soweit ich sehe, hat Kant (im Einklang mit dem natürlichen Sprachgebrauch) unter einem Gottesbeweis nie etwas anderes verstanden als einen Beweis für das Dasein Gottes. So nötig es ist, zwischen Kant und dem Kantianismus zu unterscheiden: hier ist diese Unterscheidung nicht angebracht; und man könnte vielleicht mit noch besserem Rechte, als Vaihinger, der der von ihm verteidigten Gottesfiktion den Charakter eines Gottesbeweises beilegt, diese Art von Gottesbeweisen als offenbare Fiktionen betrachten

Physikotheologie", so heißt es daselbst, „ist der Versuch der Vernunft, aus den Zwecken der Natur auf die oberste Ursache der Natur und ihre Eigenschaften zu schließen. Eine Moraltheologie wäre der Versuch, aus dem moralischen Zwecke vernünftiger Wesen in der Natur auf jene Ursache und ihre Eigenschaften zu schließen." Genau genommen, handelt es sich sogar um einen doppelten Schluß, nämlich erstens aus der Eigenart des Guten auf die Beschaffenheit der ihm zukommenden Folgen; zweitens aus der Eigenart dieser Folgen auf das Dasein und die Beschaffenheit Gottes, sowie auf die zum persönlichen Anteil an dem durch ihn gestifteten „Gottesreich" erforderliche Unsterblichkeit.

Der Hebel dieser Religion ist nicht eigentlich ein Wunsch, auch nicht ein sogenannter frommer Wunsch, sondern, wie Kant sich ausdrückt, ein Vernunftbedürfnis, d. h. eine aus dem Vernunftinteresse entspringende Forderung von ganz eigener Qualität und Bedeutsamkeit.[1] In Hinsicht auf diesen Ursprung heißen die Realitäten der Kantischen Religion Postulate. Sie sollen dadurch nicht zu bloßen Ideen, noch weniger zu Fiktionen herabgestimmt werden. Denn „bloße Ideen" sind sie schon unter dem Gesichtspunkt der logischen Spekulation; und wenn sie durch diese „widerlegt" werden könnten, so gäbe es überhaupt keine Religionsphilosophie im Kantischen Sinne. Sondern indem sie als Postulate bezeichnet werden, soll damit lediglich der Grund angegeben werden, warum wir von der Realität dieser „Ideen" überzeugt sind oder überzeugt zu sein Ursache haben; aber es ist nicht daran zu denken, daß sie selbst diese Realität vertreten oder zu ihrer Erzeugung dienen. Sie sind Daseinsforderungen, nicht Daseinsschöpfungen; und nirgends ist Kant so unkritisch gewesen, die Daseinsforderung als solche mit einem Daseinsbeweis zu verwechseln. Diese Verwechslung ist vielmehr eine Tat des Kantianismus, an welcher Kant selbst unschuldig ist. Hier ist der Punkt, wo es nötig wird, zwischen Kant und dem Kantianismus genau zu unterscheiden und eine scharfe Grenze zwischen beiden zu ziehen. Kant hat gewußt und keinen Zweifel daran gelassen, daß das Dasein immer etwas Gegebenes ist, also etwas von unserer Vernunft in seinem Bestande völlig Unabhängiges. Er hat ge-

[1]) Vgl. den Abschnitt der Kritik der praktischen Vernunft, der überschrieben ist: Vom Fürwahrhalten aus einem Bedürfnisse der reinen Vernunft (S. 180 ff.). Hier wird das sittlich fundierte Vernunftbedürfnis ausdrücklich vom bloßen Wunsch unterschieden (S. 182).

wußt, daß sittliche Denknotwendigkeiten ebensowenig wie logische jemals etwas zu erschaffen vermögen, was nicht unabhängig von unserm Denken für sich besteht. Die ganze Energie seines kritischen Realismus wirkt hier in die Religionsphilosophie hinüber.[1])

Der Vorzug, den die praktische Vernunft vor der theoretischen voraus hat, besteht also nicht etwa darin, daß sie durch ihre Postulate etwas ins Dasein zu rufen vermag, was für die theoretische Vernunft nicht existiert, sondern darin, und darin allein, ist dieser Vorzug zu suchen, daß sie eine Wirklichkeitserwartung begründet, die die theoretische Vernunft als solche nicht zu erzeugen vermag. Sie tut das, indem sie den Glauben an Gott, den die logische Spekulation nie über die Stufe einer Hypothese, und zwar einer unsicheren und entbehrlichen Hypothese, zu erheben vermag, in eine Art von sittlicher Denknotwendigkeit verwandelt und dadurch aus der Sphäre der Unsicherheit und Entbehrlichkeit heraushebt. Wenn wir sagen: Die praktische Vernunft verwandelt den Gottesglauben in eine Art von sittlicher Denknotwendigkeit, so soll damit ein Doppeltes zum Ausdruck gebracht werden. Erstens noch einmal: Diese Denknotwendigkeit ist nicht von der Art, daß sie das Pflichtbewußtsein als solches berührte. Der gute Wille muß jeden Einfluß dieser Spekulation, so begründet

---

[1]) Vaihinger drückt dieses realistische Ergebnis des Kritizismus musterhaft aus, wenn er sagt: „Man kann den tiefsten Unterschied des Kritizismus Kants vom Dogmatismus so formulieren: Kant hat im Gegensatze zum rationalistischen Dogmatismus gelehrt: Was notwendig gedacht werden muß, darf darum doch noch nicht für existierend ausgegeben werden; oder: Notwendigkeit des Gedachtwerdens schließt nicht Notwendigkeit des Existierens ein." (Kant ein Metaphysiker? In der Sigwartfestschrift, 1901, S. 145.) — Man kann und muß aber zur Ergänzung hinzufügen: Was (aus logischen und) ethischen Gründen notwendig als existierend gedacht werden muß, dessen Existenz rückt auf die höchste uns zugängliche Stufe der Glaubhaftigkeit empor. Durch diesen Zusatz unterscheidet sich der kritische Positivismus Kants von dem absoluten Positivismus Comtes und des 19. Jahrhunderts. Kant und Comte stimmen darin überein, daß sie das Wirkliche mit dem Gegebenen zusammenfallen lassen; aber während Comte und der eigentliche Positivismus das Wirkliche mit dem natürlich Gegebenen identifiziert, läßt Kant ausdrücklich die Möglichkeit offen, daß der Umfang des Wirklichen über die Sphäre des natürlich Gegebenen hinausreicht. Gleichzeitig gibt er die Gründe an, die eine solche Erweiterung des Wirklichkeitsbegriffs veranlassen, und nennt die Kriterien, die es der Vernunft ermöglichen, zu diesem erweiterten Wirklichkeitsbegriff wenigstens indirekt Stellung zu nehmen.

sie auch sein mag, auf sein Zustandekommen ablehnen, weil er sonst nicht mehr „rein", also auch nicht mehr gut sein würde.[1]) Zweitens ist diese Spekulation auch insofern nicht absolut, als die ihr innewohnende Denknotwendigkeit nur vom Standpunkt unserer Vernunft aus ersichtlich ist. Es könnte sein, daß eine absolute Vernunft eine andere Lösung bereitstellen kann. Indessen, eine solche kennen wir nicht und sind daher auch nicht in der Lage, von dieser Möglichkeit praktisch Gebrauch zu machen.

Es ist also freilich im strengsten Sinne ein Vertrauensurteil, das hier gefällt wird. Aber es ist ein Vertrauensurteil auf der ausgezeichnetsten Grundlage. Unser Glaube an Gott ist eigentlich nichts anderes als ein zur Konsequenz erhobener Ausdruck des Glaubens an die metaphysische Bedeutung der praktischen Vernunft — eines Glaubens, der uns durch die übersinnliche Qualität und den kategorischen Charakter dieser Vernunft gleichsam abgenötigt wird. Wenn ein in hypothetischen Spekulationen bestehender Glaube in religiöser Hinsicht mit Recht als unzulänglich empfunden wird, ja als unbegründet bezeichnet werden darf, so ist ein auf ethische Postulate gestützter Glaube um so besser begründet. Ja, er ist der bestbegründete, der bei der Kantischen Schätzung des Sittlichen überhaupt gedacht werden kann. Ein Irrtum kann er trotzdem sein, wenn nämlich Gott nicht existiert; aber da es ein unmittelbares Verfahren, sich von der Existenz oder Nichtexistenz eines höchsten Wesens zu überzeugen, nicht gibt, so bleibt nur der Ausweg, die Gründe zu prüfen, die für oder

[1]) Hier tritt eine Spannung ein, die Kant nicht völlig zu lösen vermocht hat. Zwar daß der gute Wille von jener Spekulation, falls sie zutrifft, das heißt, falls die durch sie geforderten Realitäten wirklich sind, nicht beeinflußt werden darf, ohne an seiner Reinheit Schaden zu nehmen, ist wohl zu begreifen, da jene Realitäten ja so gedacht sind, daß die mit ihnen verknüpften Güter nur dem Subjekt des reinen Willens zuteil werden. Aber daß jene Spekulationen auch in dem Falle, daß sie nichts bedeuten, dem sittlichen Willen nichts anhaben sollen, ist schwer zu verstehen. Denn wenn das sittliche Streben zwar einerseits unbedingt geboten, andererseits aber in Hinsicht auf seinen objektiven Erfolg völlig dem Spiel des Zufalls unterworfen ist, so entsteht ein Konflikt, an dem nicht etwa die Sentimentalität, sondern gerade der sittlich ertüchtigte Mensch sich innerlich zerreiben kann. Darum hat Fichte den Vorsehungsglauben — den Glauben, daß nichts Gutes vergeblich geschehe — in das sittliche Handeln einbezogen und mit diesem analytisch verknüpft. Er hat damit eine Tat getan, die eine von Kant hinterlassene Lücke im Sinne des edelsten Idealismus konsequent und charaktervoll ausfüllt.

gegen eine solche Annahme sprechen.[1] Hierbei zeigt es sich, daß die Gründe, die für eine solche Annahme in Betracht kommen, moralische Gründe erster Ordnung sind. Der Gottesglaube in dieser Gestalt ist also, um mit Leibniz zu sprechen, ein *phaenomenon bene*, ja *optime fundatum*.

Aber wenn auch die Postulate nie das Dasein selbst erzeugen, sondern nur den Daseinsglauben begründen können — einen Glauben, der gegen die Möglichkeit des Irrtums nie völlig sicherzustellen ist —, so ist es andererseits ebenso nötig, zu betonen daß es ein Daseinsglaube ist, der durch diese Postulate begründet wird. Freilich ist Gott nicht, weil wir ihn denken müssen, auch nicht, weil seine Existenz zur Realisierung gewisser sittlich begründeter Denkinhalte erforderlich ist; aber er muß sein, wenn anders die durch das sittliche Denken in Aussicht genommene moralische Welt ihrerseits wirklich werden soll. Denn das ist der Sinn des Postulates: es fordert das Dasein eines Wesens, dessen Wirklichkeit dafür einsteht und allein dafür einstehen kann, daß der von der Anspannung unseres Willens unabhängige Koeffizient der moralischen Welt und damit zugleich diese selbst wirklich wird. Kant unterscheidet hier sehr genau zwischen Ideal und Wirklichkeit. Unter Voraussetzung des Daseins Gottes ist die moralische Welt „nicht mehr bloße Idee", sondern sie erhält dadurch „wahre Realität".[2] Oder, wie es ein andermal von der Statuierung des Göttlichen heißt: sie dient dazu, „um dem Begriffe

[1]) Vgl. hierzu die erleuchtenden Worte aus der Vorrede der Kritik der praktischen Vernunft: „Es wäre allerdings befriedigender für unsere spekulative Vernunft, ohne diesen Umschweif jene Aufgaben für sich aufzulösen und sie als Einsicht zum praktischen Gebrauche aufzubewahren; allein es ist nun einmal mit unserem Vermögen der Spekulation nicht so gut bestellt." (S. 5.) — An die Stelle der direkten religiösen Orientierung, die uns nach den Prinzipien des Kritizismus versagt ist und auf Grund der Struktur des menschlichen Geistes immer versagt bleiben wird, muß also der Versuch einer indirekten Orientierung treten; und es ist das doppelte, bei dieser Problemlage nicht hoch genug zu schätzende Verdienst des Kritizismus, diesen Versuch nicht nur gewagt, sondern, durch Bezug auf die Konsequenzen der praktischen Vernunft, auf eine sichere methodische Grundlage gestellt zu haben. In diesem Versuch einer indirekten religiösen Orientierung tritt nicht nur das religiöse Interesse Kants, sondern auch der tiefgreifende Artunterschied zwischen Kritizismus und Agnostizismus zutage. Der Agnostizismus leitet aus der Unmöglichkeit einer direkten Stellungnahme zum religiösen Problem im Gegensatze zum Kritizismus erstens (theoretisch) die religionsphilosophische Skepsis, zweitens (praktisch) den religiösen Indifferensismus ab.

[2]) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, S. 66.

vom höchsten Gut objektive Realität zu geben, d. i. zu verhindern, daß es zusamt der ganzen Sittlichkeit nicht bloß für ein bloßes Ideal gehalten werde, wenn dasjenige nirgend existierte, dessen Idee die Moralität unzertrennlich begleitet".[1])

Man drückt sich also nicht richtig aus, wenn man sagt: Religion, im Kantischen Sinne, ist die Anerkennung der Gottesidee. Sie ist nicht Anerkennung einer Idee, sondern Glaube an das Dasein Gottes, oder, wie Kant sich auch ausgedrückt hat, an die objektive Realität des Göttlichen. Zwar versteht es sich von selbst, daß das Göttliche unmittelbar nur als Idee gegeben ist — als Idee, d. h. als ein Begriff, dem man „die objektive Realität theoretisch nicht sichern kann".[2]) Aber gerade darin besteht die eigentümliche Leistung der ethisch fundierten Spekulation, daß sie über diese unmittelbare, rein ideelle Gegebenheit des Göttlichen hinausführt, indem sie Gründe aufweist, die uns berechtigen, von der mehr-als-ideellen Gegebenheit des Göttlichen, von seiner objektiven Realität überzeugt zu sein. Nicht als ob durch diese Gründe das Göttliche selbst zu objektiver Realität „erhoben" werden könnte. Entweder besitzt es diese Realität unabhängig von allen unseren Spekulationen, oder es wird sie durch keine dieser Spekulationen erlangen. Wohl aber wird, in Ermangelung jeder Möglichkeit, sich vom Dasein oder Nichtsein des Göttlichen durch unmittelbare Anschauung zu überzeugen, die Stellung zu dieser wichtigen Frage durch die Ergebnisse der ethischen Spekulation wenigstens indirekt so weit geregelt, daß eine Entscheidung zugunsten des Daseins Gottes mit guten Gründen erfolgen kann. Der nachdenkende sittliche Mensch muß sich gleichsam für dieses Dasein entscheiden, er „muß" die Gottesidee „als real anerkennen", „um nicht mit sich selbst in Widerspruch zu kommen".[3])

---

[1]) Was heißt: sich im Denken orientieren? (Kleine Schriften, II, 154.) — Man sieht aus diesen beiden Stellen, namentlich aber aus der letzten, was als das Gegenstück dieser objektiven Realität zu denken ist. Es ist die ideelle, gedankenhafte Realität, die eigentlich gar nicht Realität heißen sollte, das scholastische *Esse in intellectu*, im Gegensatz zum *Esse in re*. Die objektive Realität, von der hier die Rede ist, ist also eine reelle Objektivität — ich glaube, diese Auffassung behaupten zu müssen auch gegen die Kantauslegung der Marburger Schule, die hierin einen Rest von unüberwundenem Dogmatismus erblicken wird.

[2]) Kritik der Urteilskraft, S. 459.

[3]) Kritik der Urteilskraft, S. 461, Anm. Schluß.

Hierauf also beruht der Vorzug der ethisch fundierten Spekulation vor der logischen, daß sie eine metaphysische Entscheidung ermöglicht, die die logische Spekulation für sich allein nicht herbeizuführen vermag. Sie begründet das metaphysische Existentialurteil: Gott ist; denn daß es möglich ist, daß Gott existiert, muß auch der reine Logiker zugeben. Und zwar nicht nur aus dem mageren Grunde, weil er das Gegenteil nicht beweisen kann. Kant hat für die Gotteshypothese auch eine Art von theoretischer Deduktion geliefert. Der Nerv dieser eigentümlichen Deduktion liegt in einer ungemein tiefsinnigen Betrachtung über das Verhältnis der Wirklichkeit zu unserm Verstande.

Es handelt sich dabei um folgenden Gedankengang. Daß uns die Wirklichkeit an und für sich in begreiflicher Form gegeben sein muß, um überhaupt erkannt zu werden, ist nach Kants Erkenntnistheorie aus dem Begriff der Erkenntnis a priori abzuleiten. Wir würden von der Welt überhaupt nichts wissen, wenn sie nicht in die anschaulichen und intellektuellen Auffassungsformen unseres Geistes einginge. Und wir wissen von ihr auch nur so viel, als uns in diesen Formen von ihrem Wesen „erscheint". Darum kennen wir sie einerseits nur als „Erscheinung"; andererseits sind wir imstande, zu behaupten, daß sie die Formen unseres Geistes annehmen muß, sofern wir sie als „Erscheinung", d. i. als Gegenstand unseres Bewußtseins denken.

Indessen, die Welt, mit der wir es im Erkennen zu tun haben, ist nicht nur in diesem allgemeinsten Sinne begreiflich. Sie entspricht nicht nur den auf Begreiflichkeit überhaupt gerichteten Mindestforderungen unseres Verstandes, sondern ist uns auf eine Weise gegeben, die über die allgemeine Begreiflichkeit hinausreicht und uns befähigt, sie nicht nur in isolierten Einzelerkenntnissen, sondern in einem Erkenntnissystem zu erfassen. Dadurch erst sind wir instand gesetzt, uns in der Welt zu orientieren und diejenige Erkenntnisstufe zu erreichen, die uns zur Weltbeherrschung verhilft, und die wir tatsächlich überall meinen, wo von Erkenntnis die Rede ist. Die vom Verstande a priori geforderte Welt könnte trotz ihrer Gesetzlichkeit doch insofern anarchisch sein, als zwar jeder Einzelfall auf das genaueste determiniert, aber zugleich so für sich geregelt wäre, daß wir zwar eine unübersehbare Zahl von Einzelregeln, aber keine eigentlichen Gesetze, also keine Regeln für eine beliebige Zahl von gleichartigen Fällen, aufstellen könnten. Denken wir uns diesen Zustand verwirklicht, so würden

wir, bei aller prinzipiellen Begreiflichkeit der Welt, auf einen produktiven Gebrauch unseres Verstandes verzichten müssen. Oder, um mit Kant selbst zu sprechen: „Wäre unter den Erscheinungen, die sich uns darbieten, eine so große Verschiedenheit ..., daß auch der allerschärfste menschliche Verstand durch Vergleichung der einen mit der anderen nicht die mindeste Ähnlichkeit ausfindig machen könnte (ein Fall, der sich wohl denken läßt), so würde ... sogar kein Verstand stattfinden."[1]) Umgekehrt ist die „größte systematische ... Einheit" die „Schule, und selbst die Grundlage der Möglichkeit des größten Gebrauchs der Menschenvernunft. Die Idee derselben ist also mit dem Wesen unserer Vernunft unzertrennlich verbunden".[2])

Nun ist uns die Welt in der Tat so gegeben, daß unser Verstand sie nicht nur überhaupt begreifen, sondern sich in ihr orientieren, also sie übersehen kann. Das heißt: sie steht zu unserm Verstand in einem Verhältnis, das wir nur als zweckmäßig bezeichnen können. In dieser Hinsicht dürfen wir sie also als eine Art von objektivem Vernunftsystem betrachten, folglich auch als das Werk einer Intelligenz, die sie — zwar nicht auf unsern Nutzen, wie die Teleologie der Aufklärungsmetaphysik gelehrt hatte — wohl aber auf unsern Verstand hin geschaffen hat.

Eine „Erkenntnis" ist das freilich nicht — zu einer solchen fehlt ihr der unerläßliche objektive Koeffizient, nämlich die anschauliche Gegebenheit des Göttlichen; wohl aber haben wir es hier mit einer berechtigten, zum mindesten mit einer erlaubten Hypothese zu tun. Die Idee einer solchen Welt ist in Hinsicht auf den uns zustehenden produktiven Verstandesgebrauch für uns geradezu „gesetzgebend; und so ist es sehr natürlich, eine ihr korrespondierende gesetzgebende Vernunft ... anzunehmen, von der alle systematische Einheit der Natur ... abzuleiten sei".[3]) Wir dürfen also von der Idee eines höchsten Wesens „in der vernünftigen Weltbetrachtung Gebrauch machen"; und es darf hinzugefügt werden, daß diese Idee auf einen solchen Gebrauch eigentlich angelegt zu sein scheint.[4]) Fragt man also: „ob es etwas von der Welt Unterschiedenes gebe, was den Grund der Weltordnung und ihres Zusammenhanges nach allgemeinen

[1]) Kritik der reinen Vernunft, S. 681f.

[2]) Kritik der reinen Vernunft, S. 722f.

[3]) Kritik der reinen Vernunft, S. 723.

[4]) Kritik der reinen Vernunft, S. 726 Ende.

Gesetzen enthalte, so ist die Antwort: ohne Zweifel".[1]) Nur darf nicht vergessen werden, daß diese Antwort noch kein „Beweis" für das Dasein Gottes ist. Denn sie stützt sich zwar auf die „systematische und zweckmäßige Ordnung des Weltbaues", ist also „respektiv auf den Weltgebrauch unserer Vernunft ganz gegründet. Wollten wir ihr aber schlechthin objektive Gültigkeit erteilen, so würden wir vergessen, daß es lediglich ein Wesen in der Idee ist, das wir denken" und dem wir das Dasein zuerkennen; wir würden also aus dem Kritizismus in den Dogmatismus zurückfallen.[2])

Indessen, auch diese tiefsinnig begründete Annahme eines Göttlichen aus theoretischen Gründen reicht nach Kant noch nicht hin, um den Vernunftglauben an sein Dasein hinreichend zu fundieren. Denn es fehlt ihr die eigentümliche, der Möglichkeit eines Andersdenkens entrückte Notwendigkeit, die sie haben müßte, um einer solchen Anforderung zu genügen. Die Kongruenz zwischen der homogenen Beschaffenheit des Wirklichen und den Postulaten

---

[1]) Kritik der reinen Vernunft, S. 724 Anfang.

[2]) Kritik der reinen Vernunft, S. 726. — Es wird kaum erforderlich sein, zu bemerken, wie nahe sich diese Erinnerung an die Spuren einer theoretischen Metaphysik auf der Basis des Kritizismus mit Paulsens Kantauffassung berührt. Ich bin genötigt, Paulsens Abhandlung über Kants Verhältnis zur Metaphysik, 1900, in Kombination mit den überaus feinen Einschränkungen Vaihingers (Kant — ein Metaphysiker? Sigwart-Festschrift, 1900), die ich mir völlig aneignen kann, für eine der lehrreichsten Korrekturen der üblichen Kantauslegung zu halten. Die herrschende Auffassung, wonach diese metaphysischen Spuren Reste eines vorkritischen Denkens sind, ist m. E. nicht aufrecht zu erhalten. Kant hat wirklich die Idee einer konstruktiven Metaphysik auf kritischer Grundlage konzipiert, wenn er sie auch nie zur Ausführung gebracht und in gewissen Augenblicken, aus Rücksicht auf die Gefahren eines neuen Dogmatismus, selbst zurückgenommen hat. In Hinsicht auf das Ideal einer solchen Metaphysik sind die großen Nachkantianer die echten Erben des Kantischen Geistes gewesen, so sehr sie auch in der Methode gefehlt haben mögen; und noch immer können sich diejenigen auf Kant berufen, die eine kritische Metaphysik des Geistes erwarten. Eine solche Metaphysik wäre gleichsam der Text zu dem schönen und tiefsinnigen Worte Kants: „Die Welt muß als aus einer Idee entsprungen vorgestellt werden, wenn sie mit demjenigen Vernunftgebrauch, ohne welchen wir uns selbst der Vernunft unwürdig halten würden, nämlich dem moralischen ... zusammenstimmen soll." (Kritik der reinen Vernunft, S. 843f.) Setzt man an die Stelle des moralischen den produktiven Vernunftgebrauch — und der moralische Vernunftgebrauch ist ja doch nur (nach Kantischer Auffassung, der man nicht unbedingt zuzustimmen braucht) die höchste Form des produktiven —, so gibt es vielleicht kein schöneres Vorwort zu einer kritischen Metaphysik des Geistes als dieses.

unseres Verstandes kann sich vielleicht auch anders erklären, sie kann vielleicht auch auf „Zufall" beruhen; und vor allem: eine unbedingte Nötigung, sich über diesen Zusammenhang Gedanken zu machen, liegt nicht vor. Ein auf solchen Voraussetzungen aufruhender Vernunftglaube kann also „zwar noch mit starken Gründen aus der Analogie, aber nicht mit solchen, denen sich die hartnäckigste Zweifelsucht ergeben müßte, unterstützt werden".[1])

Wenn es sich aber so verhält, so kann der angestrebte Vernunftglaube erst recht nicht mit einem so mageren Ausweis wie der Tatsache seiner Unwiderleglichkeit vor dem Richterstuhl des Kritizismus bestehen. Ein Glaube, der lediglich deshalb geglaubt wird, weil er nicht widerlegt werden kann, der die Wirklichkeit Gottes nur deshalb annimmt, weil sie nicht unmöglich ist, verdient unter dem Gesichtspunkt des Kritizismus überhaupt nicht ernst genommen zu werden. Für die Ansprüche, die an die Positionen eines solchen Glaubens zu stellen sind, genügt es durchaus nicht, „daß kein positives Hindernis dawider ist; und es kann uns nicht erlaubt sein, Gedankenwesen, welche alle unsere Begriffe übersteigen . . ., auf bloßen Kredit der ihr Geschäft gern vollendenden spekulativen Vernunft als wirkliche und bestimmte Gegenstände einzuführen".[2]) Nein, der erstrebte Glaube muß so beschaffen sein, daß er, nachdem er aufgehört hat, sich als ein

---

[1]) Kritik der reinen Vernunft, S. 857.

[2]) Kritik der reinen Vernunft, S. 701. — Es ist mir selbstverständlich nicht unbekannt, daß Kant sich über diesen kritischen Punkt vielfach auch lässiger ausgedrückt und dadurch selbst den Anschein erweckt hat, als ob der von ihm erstrebte Vernunftglaube sich wesentlich auf das negative Bewußtsein seiner Unwiderleglichkeit gründe. Indessen, es verhält sich mit diesem Schein nicht anders, als mit der qualitativ verwandten, nur noch ärgeren Behauptung, daß nach Kant das subjektive Bedürfnis nach Gott der Beweis für das Dasein Gottes sei. Eine größere Irrung ist nicht leicht denkbar; dennoch taucht sie in gröberen oder feineren Gestalten immer wieder auf, meistens dann freilich mit einer vernichtenden Kritik, die ebenso gerecht wie — unbillig ist. Ich bemerke an dieser Stelle noch einmal, daß meine Darstellung nichts anderes beabsichtigt, als die Religionsphilosophie des Kritizismus in ihrer reifsten Gestalt zur Anschauung zu bringen, und daß eine etwa zu erwartende Kritik, auf die jeder Versuch dieser Art gefaßt sein muß, sich an diesem Ziel zu orientieren haben würde. Mit dem bloßen Zugeständnis, daß Kant gelegentlich auch so gedacht habe, wie ich es hier darstelle, würde mir nicht geholfen sein.

Wissen zu gebärden, dennoch eine Sprache zu sprechen vermag, die vor der schärfsten Vernunft gerechtfertigt werden kann.[1])

Das kann er aber nur, wenn er sich auf Tatsachen gründet, also nicht nur von dem Bewußtsein seiner Möglichkeit lebt. „Auf Tatsache muß sich alles Fürwahrhalten ... gründen, wenn es nicht völlig grundlos sein soll."[2]) Und zwar muß es im strengsten Sinne eine metaphysische Tatsache sein; denn nur aus ihr können die metaphysischen Konsequenzen gezogen werden, aus denen die Religion besteht. Hier wird erst ganz klar, warum die tiefsinnige Spekulation über die logische Struktur des Weltgefüges zur vollen Begründung eines probehaltigen Vernunftglaubens doch schließlich nicht ausreicht; der Schluß von logischen Tatsachen auf metaphysische Realitäten ist unter dem Gesichtspunkt des Kritizismus nicht bindend genug. Er ist noch immer der „Zweifelsucht" ausgesetzt. Im strengsten Sinne kann nur aus metaphysischen Tatsachen auf metaphysische Realitäten geschlossen werden. Eine solche Tatsache ist nun, wie Kant oft genug wiederholt hat, die Freiheit. Sie ist „die einzige unter allen Ideen der reinen Vernunft, deren Gegenstand Tatsache ist und unter die *scibilia* gerechnet werden muß".[3]) Darum also, weil sie, obschon übersinnlich, dennoch zugleich, als moralisches Phänomen, eine unumstößliche Tatsache ist, dürfen Schlüsse aus ihr gezogen werden, die selbst ins Übersinnliche hinausreichen.[4])

---

[1]) Man erinnere sich hier an die wichtige, aber selten hinreichend beachtete Ergänzung des berühmten Satzes von der Aufhebung des Wissens durch den Glauben (Kritik der reinen Vernunft, S. XXX der Vorrede zur zweiten Auflage). Diese Ergänzung besteht in der Forderung eines Glaubens, der dem Wissen an Qualität nicht nachsteht. „Das, was hierbei streitig wird, ist nicht die Sache, sondern der Ton. Denn es bleibt euch noch genug übrig, um die vor der schärfsten Vernunft gerechtfertigte Sprache eines festen Glaubens zu sprechen, wenn ihr gleich die des Wissens habt aufgeben müssen." (Kritik der reinen Vernunft, S. 772f.) Der Kantische Glaube hat mit dem Wissen gemein, daß er, gleich diesem, eine Vernunftschöpfung ist. Nur innerhalb dieses gemeinsamen Quellgebietes bedeutet der Übergang vom Wissen zum Glauben bei Kant eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*.

[2]) Kritik der Urteilskraft, S. 468.

[3]) Kritik der Urteilskraft, S. 457.

[4]) Vgl. hierzu den ganzen wichtigen § 91 der Kritik der Urteilskraft: „Von der Art des Fürwahrhaltens durch einen praktischen Glauben", besonders aber S. 465ff. — Auf Vaihingers Deutung der Freiheit als Fiktion brauche ich unter Hinweisung auf diesen klassischen Paragraphen nicht näher einzugehen.

Das Resultat dieser Schlüsse, Gott und Unsterblichkeit, ist der Inhalt der Kantischen Religion. Und nun stehen wir an dem Punkte, wo es möglich ist, die Qualität des Kantischen „Glaubens" abschließend zu bestimmen.[1]) Daß dieser ein exklusiver Vernunftglaube sein muß, um der Glaube eines aufgeklärten Zeitalters zu sein, ist über jeden Zweifel gewiß. Es versteht sich ebenso, wie es sich versteht, daß er im Gegensatz zum Glauben der Aufklärungsmetaphysik ein ethisch fundierter Vernunftglaube ist. Denn das ist der einzig mögliche Sinn des vielfach mißdeuteten und auch nicht glücklichen Ausdrucks „praktischer Glaube". „Praktisch" ist gleichbedeutend mit „ethisch fundiert", und bedeutet nichts weniger als etwa dies: „zum Zweck der Lebensführung ersonnen". Ein solcher Glaube wäre pragmatisch, und ein innerer Beweggrund zur Einführung eines solchen ist in den Konsequenzen des Kritizismus nicht nur nirgends angedeutet, sondern wird durch diese sogar ausgeschlossen. Denn dann wäre die sittliche Lebensführung nicht mehr das unverfälschte Ergebnis des kategorischen Imperativs, sondern gleichsam das kombinierte Resultat von diesem und einigen Optativen, die sich unbefugt in die Gesetzgebung des Willens eingedrängt haben. Auch der wohltätige Zweck könnte dieses Mittel nicht heiligen. Dazu kommt, daß ein solcher pragmatischer Glaube im Kantischen Sinne nie zum Vernunftglauben aufsteigen könnte; er wäre vielmehr ein Phänomen, das die reine Vernunft zu überwinden hätte und höchstens als Durchgangspunkt zulassen könnte.

Daß der Kantische Glaube das Dasein Gottes und nicht etwa nur die Gottesidee zum Gegenstande hat, folgt mit Notwendigkeit aus seiner Funktion. Denn das Dasein Gottes ist die Voraussetzung für die Realität der moralischen Welt, wie das Dasein und der Gebrauch der Freiheit für die Konzeption dieser Welt die Voraussetzung ist. Nun ist aber der Kantische Glaube nichts anderes als die im Gottesglauben fixierte Überzeugung von der Realität dieser sittlichen Welt; er ist im engsten und eigentlichsten Sinne das Postulat des Daseins Gottes als der zur Durchsetzung dieser Realität erforderlichen objektiven Grundbedingung. Dem entspricht die klassische Definition des Postulates in der Kritik der praktischen Vernunft: „Ein Postulat ist

---

[1]) Vgl. hierzu die freilich über die Stufe einer guten Materialsammlung nicht wesentlich hinausgeführte Arbeit von E. Sänger, Kants Lehre vom Glauben, 1903.

ein theoretischer ... Satz, sofern er einem a priori unbedingt geltenden praktischen Gesetze unzertrennlich anhängt" (S. 156). Nicht — um dieses noch einmal zu sagen — nicht als ob durch ein solches Postulat das Dasein Gottes in irgendeiner Form, in irgendeinem Sinne erzeugt werden könnte. Das kann durch Postulate so wenig geschehen, wie durch irgendeinen Vernunftbegriff, der der logischen Spekulation angehört. An sich ist das Dasein Gottes nie mehr, als eine bloße Möglichkeit, und keine Vernunft ist imstande, diese Möglichkeit durch einen Machtspruch in Wirklichkeit zu verwandeln. Wenn Kant sich gelegentlich so auszudrücken scheint, so hat er sich ungenau ausgedrückt. Erzeugt werden kann durch sittliche Besinnung immer nur das Interesse an der Wirklichkeit Gottes, niemals diese Wirklichkeit selbst. Wohl aber kann sie, durch Vermittelung dieses Interesses, wofern sich dasselbe auf Tatsachen stützt, aus der Sphäre einer Möglichkeit, die uns gleichgültig läßt, in die einer Wahrscheinlichkeit emporgehoben werden, die das Urteil „Es ist ein Gott" zwar immer noch als ein mit der Möglichkeit des Irrtums verknüpftes Wagnis, aber nicht mehr als Willkür erscheinen läßt.

Denn das „Bedürfnis", aus dem heraus wir so urteilen, ist „nicht etwa ein hypothetisches einer beliebigen Absicht der Spekulation, daß man etwas annehmen müsse, wenn man zur Vollendung des Vernunftgebrauchs in der Spekulation hinaufsteigen will, sondern ein gesetzliches, etwas anzunehmen, ohne welches nicht geschehen kann, was man sich zur Absicht seines Tuns und Lassens unnachlaßlich setzen soll".[1] Darum, und darum allein, weil das hier vorliegende Bedürfnis erstens über alle Willkür hinausragt, und weil es zweitens nicht sowohl mit einer Schwäche der menschlichen Natur, als vielmehr mit einer eigentümlichen Stärke und Kraft der sittlichen Gesinnung verknüpft ist — darum ist es nach Kant erlaubt, aus der Energie dieses Bedürfnisses auf die objektive Realität des durch dasselbe geforderten höchsten Wesens zu „schließen".[2]

---

[1]) Kritik der praktischen Vernunft, Vorrede, S. 5.

[2]) Also wiederum: zu schließen! Man vgl. die für die Aufklärung des Verhältnisses von Postulat und Existentialurteil höchst wichtige Auseinandersetzung Kants mit Wizenmann, Kritik der praktischen Vernunft, S. 183, Anm. Der Sinn dieser Auseinandersetzung ist dieser: So wenig aus irgendeinem beliebigen Bedürfnis auf die Existenz des geforderten Gegenstandes geschlossen werden darf, so zulässig ist dieser Schluß in dem vorliegenden Falle. Die unvergleichbare Qua-

Wohlgemerkt: Es ist erlaubt! Von einer Pflicht ist bei Kant hier nirgend die Rede. Lediglich von einem Recht. Noch die Kritik der Urteilskraft schärft ausdrücklich ein, daß dieser Glaube ein „freies Fürwahrhalten" ist.[1])

An der Tatsache, daß das Dasein Gottes der Inhalt des Kantischen Glaubens ist, ändert auch der Umstand nichts, daß Kant die objektive Realität des Göttlichen in genauerer Determination gern als eine praktische bezeichnet. Das könnte freilich an und für sich soviel bedeuten, wie eine zu bestimmten Zwecken lediglich vorgestellte Realität. Es kann aber im Zusammenhang seiner Gedanken nur bedeuten: eine aus bestimmten Gründen glaubhaft gewordene Realität. Diese Gründe sind „praktisch", insofern sie nicht logischer, sondern moralphilosophischer Natur sind.[2])

Ebensowenig bedeutet es einen Einwand gegen die Richtigkeit dieser Interpretation, wenn Kant sich wiederholt in dem Sinne ausdrückt, daß die Vernunft Gott „schaffe" oder „mache". Denn das, was sie „schafft" oder „macht", ist nicht Gott, sondern lediglich die Gottesidee. In Hinsicht auf diese Idee ist die Vernunft nach Kant freilich schöpferisch. Sie hat durch sich selbst und allein zu bestimmen, wie das Wesen beschaffen sein muß, das den Namen Gottes verdient.[3]) Aber daraus kann nicht gefolgert werden, daß die Religion im Kantischen Sinne sich im Denken des richtigen Gottesgedankens erschöpft. Noch weniger ist daraus zu schließen, daß die Kantische Religion sich auf die

---

lität des moralischen Interesses — beweist nicht etwa das Dasein Gottes; aber sie rechtfertigt eine Annahme, die in jedem anderen Falle zu verwerfen wäre, nämlich die Annahme, daß der durch dieses Interesse geforderte Gegenstand existiert. Man darf bei der Kritik der Kantischen Postulatentheorie nie die von Kant vorausgesetzte Qualität seiner Postulate vergessen. Es ist kaum fraglich, es ist nahezu gewiß, daß Kant die Qualität seiner Postulate überschätzt hat; aber eine Kritik, die Kant treffen will, muß hier und nicht bei den Folgerungen einsetzen.

[1]) Vgl. Kritik der Urteilskraft, S. 463 und die wichtige Anm. zu S. 458.

[2]) Gegen Vaihinger, S. 653 Anm.

[3]) Man vgl. hierzu die Selbstauslegung Kants in der großen Anmerkung des Schriftchens über den vornehmen Ton (Kleine Schriften, IV, 17f.). „Aus dem moralischen Gesetz . . . geht der Begriff(!) von Gott hervor, welchen uns selbst zu machen die praktische reine Vernunft nötigt. Wenn daher einer (mit dem Platoniker Schlosser, gegen den das Schriftchen bekanntlich gerichtet ist) . . . sagt, er verachte denjenigen, der sich seinen Gott zu machen denkt", so ist ihm nicht zu helfen. „Denn es ist für sich selbst klar, daß ein Begriff(!), der aus unserer Vernunft hervorgehen muß, von uns selbst gemacht sein

Fiktion des Göttlichen beschränkt. Das Schaffen, von dem hier die Rede ist, ist im Kantischen Sinne überhaupt nicht Religion, sondern eine formale Leistung der Vernunft im Dienste der Religion, mithin ein Stück Religionsphilosophie. Die Religion im Kantischen Sinne hat das Dasein Gottes zum Gegenstande.[1])

Freilich, da uns das Dasein Gottes in keiner Form gegeben ist, so ist auch die Qualität des religiösen Existentialurteils eine andere, als die von empirischen oder moralischen Existentialsätzen. Diese sind, weil und soweit die durch sie bestimmten Erscheinungen gegeben sind, objektiv gewiß. Das religiöse Existentialurteil kann, da sein Gegenstand nicht gegeben ist, auch nie gegeben sein kann, in Hinsicht auf seine Kausalität auch nicht objektiv gewiß sein. Es hat seinen unmittelbaren Grund nicht in einer erweislichen Tatsache, sondern in der auf eine solche gestützten Reflexion des sittlichen Subjektes; es ist also subjektiv gewiß.[2]) Dies und nur dies soll durch die Kantische Lehre von der Subjektivität der religiösen Existentialurteile zum Ausdruck gebracht werden. Nicht, daß diese Urteile „nur" subjektiv und deshalb ohne objektive Bedeutung wären, sondern sie sind allerdings von objektivem Gehalt, nämlich echte Existentialurteile, aber als solche, wenigstens unmittelbar, nicht durch den Zwang von erweislichen Tatsachen, sondern durch sittliche Denknotwendigkeiten, also subjektiv motiviert. Oder, um mit Kant selbst zu sprechen: die religiöse „Überzeugung ist nicht logische, sondern moralische Gewißheit; und da sie auf subjektiven Gründen (der moralischen Gesinnung) beruht, so muß ich nicht einmal sagen: es ist moralisch gewiß, daß ein Gott sei usw., sondern: ich bin moralisch gewiß". Das heißt, wie Kant erläuternd fortfährt: „Der Glaube an einen Gott und an eine andere Welt ist mit meiner moralischen Gesinnung so verwebt, daß, sowenig ich

---

müsse. Hätten wir ihn von irgendeiner Erscheinung abnehmen wollen, so wäre unser Erkenntnisgrund empirisch und zur Gültigkeit für jedermann . . . untauglich. Vielmehr müßten wir eine Weisheit, die uns persönlich erschiene, zuerst an jenen von uns gemachten Begriff als das Urbild halten, um zu sehen, ob diese Person auch dem Charakter jenes selbstgemachten Urbildes entspreche." Deutlicher kann man wohl nicht sagen, worauf es an dieser Stelle ankommt: daß die schöpferische Funktion der Vernunft sich ausschließlich auf die Erzeugung der Gottesidee bezieht.

[1]) Gegen Vaihinger, S. 687 u. 704.

[2]) Daß die Freiheit im Kantischen Sinne erweislich, wenn schon nicht erklärlich ist, darf nach den überaus zahlreichen Aussprüchen, die sich auf diesen Punkt beziehen, hier vorausgesetzt werden.

Gefahr laufe, die letztere einzubüßen, ebensowenig besorge ich, daß mir der erste jemals entrissen werden könne."[1])

Man kann diesen in erkenntnistheoretischer Hinsicht außerordentlich wichtigen, die Qualität des Glaubens im System des Kritizismus auf das Genaueste bestimmenden Satz noch dahin ergänzen, daß man hinzufügt: Es ist unter dem Gesichtspunkt einer rein logischen Spekulation sogar ungewiß, ob Gott existiert, weil das Dasein Gottes in dieser Hinsicht lediglich eine Möglichkeit bedeutet, die zwar nicht widerlegt, aber auch durch nichts „bewiesen" werden kann. Die Brücke zur moralischen Gewißheit ist damit keineswegs abgebrochen. Sie entsteht vielmehr durch die dem Gleichgewicht der Gründe und Gegengründe entsprechende Umkehrung der Akzente, die dadurch zustande kommt, daß dasselbe Dasein Gottes, theoretisch betrachtet, eine Möglichkeit darstellt, die zwar nicht „bewiesen", aber auch durch nichts „widerlegt" werden kann. Wenn es sich aber so verhält, so fragt es sich, ob vielleicht Gründe vorhanden sind, die die Vernunft bestimmen könnten, der Bejahung dieser Möglichkeit vor ihrer Verneinung den Vorzug zu geben. Nach Kant sind solche Gründe nun wirklich vorhanden, und zwar liegen sie in den Konsequenzen der Moralität. Nicht unmittelbar in dieser selbst — dann wären sie objektiv moralisch gewiß — ,wohl aber in den Ergebnissen einer Reflexion, die sich an das sittliche Selbstgefühl anschließt und durch Entwicklung der Konsequenzen desselben das religiöse Existentialurteil subjektiv moralisch gewiß macht. Oder, um noch einmal mit Kant zu reden: „Das moralische Argument soll keinen objektiv gültigen Beweis vom Dasein Gottes an die Hand geben, nicht dem Zweifelgläubigen beweisen, daß ein Gott sei, sondern daß, wenn er moralisch konsequent denken will, er die Annehmung dieses Satzes unter die Maximen seiner praktischen Vernunft aufnehmen müsse. — Es soll damit auch nicht gesagt werden: es ist zur Sittlichkeit notwendig . . ., sondern: es ist durch sie notwendig." In diesem Sinne ist es ein „subjektiv, für moralische Wesen hinreichendes Argument".[2])

Die von Kant so nachdrücklich betonte Subjektivität des religiösen Existentialurteils bezieht sich also lediglich auf die Art seiner Erzeugung, genauer auf die seiner Motivitation, nicht aber

---

[1]) Kritik der reinen Vernunft, S. 857.

[2]) Kritik der Urteilskraft, S. 424 Anm.

auf seine Bedeutungsqualität. Motivation ist nicht Intention. Die „Intention" des religiösen Urteils ist nach Kant eine durch und durch objektive, wie seine Motivation eine subjektive ist; und man kann den Kantischen Standpunkt in Hinsicht auf die Bedeutung des religiösen Urteils nur als den eines objektiven Intentionalismus bezeichnen. Das religiöse Existentialurteil wird nach Kant allerdings durch Ideen erzeugt; aber es besteht nicht selbst in Ideen, sondern in einer Daseinsbehauptung. Nicht in der Form: Gott ist, weil er sein muß, sondern so: Wir sind berechtigt zu sagen: Gott ist, weil und sofern wir genötigt sind, zu sagen: er muß sein. Hier wird nicht, wie in der Aufklärungsmetaphysik, aus der Notwendigkeit der Gottesidee auf das Dasein Gottes geschlossen, sondern lediglich auf das Recht zur vertrauensvollen Bejahung dieses Daseins, die objektiv freilich immer mit der Möglichkeit des Irrens verknüpft bleibt. Das ist ein großer Unterschied. Es ist die Distanz, die Kant von der Aufklärung und allem Dogmatismus trennt. Es ist zugleich einer der großen Schritte, die Kant über die Aufklärung hinaus getan hat.

Insofern heißt es und muß es heißen — nicht: es ist gewiß, sondern: ich bin gewiß. Aber „ich bin gewiß" bedeutet nun doch nichts weniger als soviel wie: „ich stelle mir vor" oder „ich bilde mir ein". Von solchen „Vorstellungen" oder „Einbildungen" hat Kant seinen „Vernunftglauben" nicht nur aufs strengste geschieden, sondern es ist geradezu der alles beherrschende Zweck seiner Religionsphilosophie, den Glauben ein für allemal über diese Stufe des „Schwärmens" hinauszuheben; und alle Einschränkungen und Korrekturen, die die Religion in seinem System erleidet, sind unter diesem nur Gesichtspunkt zu verstehen.

Denn die Gewißheit seines „Glaubens" ist der des „Wissens" nicht etwa nachstehend, sondern vollkommen ebenbürtig. Die Unterscheidung der Glaubens- und der Wissensgewißheit ist nicht im Sinne einer Abstufung, sondern lediglich in dem einer kritischen Auseinanderhaltung zu verstehen; denn auch hier ist jener „Verwirrung" zu steuern, die entsteht, wenn man die Grenzen der unter sich so verschiedenen Gewißheitsarten ineinanderlaufen läßt. Der Kantische Glaube ist nicht Vorstufe des Wissens — denn er kann sich nie in ein Wissen verwandeln —, sondern da. wohlfundierte Gegenstück zu diesem.[1]) Er ist, wie Kant

[1]) Vgl. hierzu die wichtigen Ausführungen über den Begriff der „Glaubenssachen", § 91, 3 der Kritik der Urteilskraft.

selbst sich ausgedrückt hat, dem Grade nach keinem Wissen nachstehend, wiewohl der Art nach völlig von ihm unterschieden.[1])

Religion im Kantischen Sinne ist also

A) in Hinsicht auf ihren Gehalt: ein Urteil über das Dasein Gottes (und die Unsterblichkeit der Seele), hingegen Deutung unserer Pflichten nur insofern, als diese auf jenem Existentialurteil aufruht;

B) in Hinsicht auf ihre Form:

(1) ein exklusives Vernunfturteil;

(2) innerhalb dieser Kategorie: ein ethisch fundiertes Vernunfturteil;

C) in Hinsicht auf ihre Gewißheit: ein subjektiv begründetes Urteil, das aber in Bezug auf seine Evidenz den objektiv begründeten Erkenntnisurteilen nicht nachsteht;

D) in Hinsicht auf ihre Wahrheit: ein zwar unbeweisbares und insofern mit der Möglichkeit des Irrens verknüpftes, aber um so besser begründetes und insofern auf die Unwahrscheinlichkeit des Irrens hindeutendes Urteil über das Dasein Gottes.

Nach diesen Ergebnissen erscheint es als ausgeschlossen, Kant für die Religionsphilosophie des Als-ob in Anspruch zu nehmen. Das Interesse am Bestande des Göttlichen, das die Kantische Religionsphilosophie beherrscht, schließt ihre Deutung im Sinne der eigentlichen Als-ob-Lehre aus. Denn diese hat, wie gezeigt worden ist, die Auflösung des Interesses am Bestande des Göttlichen zur Voraussetzung.[2]) Die Kantische Religionsphilosophie ist also in ontologischer Hinsicht, in Hinsicht auf ihr Interesse am Dasein Gottes, von der eigentlichen Als-ob-Lehre grundsätzlich verschieden. Nur in logisch-erkenntnistheoretischer Hinsicht, also im uneigentlichen Sinne, kann sie als eine Als-ob-Lehre bezeichnet werden. Und zwar genau in dem Umfange, in welchem sie nicht sowohl unter dem primären Gesichtspunkt des Glaubens, als unter den sekundären Gesichtspunkten der Pflicht und des sittlichen Verhaltens konstruiert wird. Das heißt: sie ist eine Religionsphilosophie des Als-ob,

---

[1]) Was heißt: sich im Denken orientieren? (Kleine Schriften, II, 157).

[2]) Siehe oben S. 29.

insofern sie (1) verstanden wird als Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote, und insofern sie (2) interpretiert werden kann als ein Verhalten von der Art, als ob es ein höchstes Wesen gäbe.

Denn unsere Pflichten sind an sich keine göttlichen Gebote, sondern Imperative der reinen Vernunft. Göttliche Gebote sind sie nur insofern, als wir Gründe haben, sie auf Gott zu beziehen. Als moralisch handelnde Wesen haben wir solche Gründe nicht, wohl aber auf Grund der Weltanschauung, die sich aus solchem Handeln ergibt. Unter dem Gesichtspunkt der bloßen Moralität ist also die religiöse Deutung der Pflicht wirklich nur ein affektvolles Als-ob, dem keine wesenhafte Bedeutung zukommt. Erst unter dem Gesichtspunkt der sittlichen Weltanschauung wird die Deutung unserer Pflichten als göttlicher Gebote eine ernst zu nehmende Interpretation; denn die sittliche Weltanschauung kommt erst im Glauben an das Dasein Gottes zum Abschluß. Und es kann nicht fehlen, daß dieser Glaube nun hinterher auch auf die Empfindung unserer Pflichten zurückwirkt; ist es doch dieselbe Vernunft, die den kategorischen Imperativ und die sittliche Weltanschauung mit ihren metaphysischen Konsequenzen erzeugt. In diesem Sinne und unter dieser Bedingung ist die Erkenntnis unserer Pflichten als göttlicher Gebote eben so ernst und real zu nehmen wie etwa die Definition der Erfahrung als Erkenntnis der Dinge unter der Form der Erscheinung.

Was aber den zweiten Ausdruck betrifft: Religion ein Verhalten, als ob es ein höchstes Wesen gäbe, so ist die Meinung Kants nicht diese: wir wissen zwar, daß es kein höchstes Wesen gibt; aber wir müssen so handeln, als ob es so wäre, sondern: wir wissen zwar nicht, ob es ein höchstes Wesen gibt; aber wir müssen so handeln, als ob wir wüßten, daß es so ist, während wir in Wahrheit nur durch einen Glaubensakt davon überzeugt sind. Kant selbst hat sich einmal ausdrücklich so ausgelegt, und die Stelle, an der er es getan hat, ist auch bei Vaihinger angeführt.[1])

---

[1]) In der aus dem Anfang der 90er Jahre stammenden, leider Fragment gebliebenen Arbeit über die Fortschritte der Metaphysik seit Leibniz und Wolf heißt der Glaube einmal in einer ungewöhnlich glücklichen Formulierung eine „praktisch gültige und in dieser Absicht hinreichende Belehrung, so zu handeln, als ob wir wüßten, daß diese Gegenstände (Gott und Unsterblichkeit) wirklich wären" (Kleine Schriften, III, 129). — Vgl. Vaihinger, S. 679. — Auf die sachliche Bedeutung des Kantischen Fragmentes hat schon K. Oesterreich in seiner

Um so auffallender ist es, daß Vaihinger trotzdem eine ganz andere Kantauffassung vertritt — eine Auffassung, die Kant in seinen besten Momenten zum radikalen Als-ob-Philosophen und Forberg zu seinem konsequentesten Fortbildner macht. Nach Vaihinger ist die Kantische Rechtfertigung der religiösen Ideen „eine rein fiktive". Hierin bestehe der „unermeßliche Unterschied" zwischen der Kantischen Rechtfertigung dieser Ideen und aller vor- und nachkantischen. Kant betrachte dieselben lediglich als „praktisch zweckmäßige Fiktionen". Ganz unkantisch sei daher der *Kantianismus vulgaris*, „nach welchem Kant die religiösen Hauptideen rechtfertigen soll auf Grund von moralischen Tatsachen".[1]) „Im Kantischen Sinne, im Sinne der kritischen Philosophie heißt der Ausdruck ‚ich glaube an Gott' nichts anderes als: ‚ich handle so, als ob es einen Gott wirklich gäbe' .... Trotzdem mir meine theoretische Vernunft verbietet, eine ... moralische Weltordnung anzunehmen ..., so handle ich doch so, als ob es eine solche moralische Weltordnung geben würde, da mir meine praktische Vernunft gebietet, das Gute unbedingt zu tun. Indem ich diesem Gebot der praktischen Vernunft folge, handle ich, streng genommen, theoretisch unvernünftig; denn meine theoretische Vernunft sagt mir, daß eine solche moralische Weltordnung nur ein leerer, wenn auch schöner Begriff ist."[2])

Ehe wir fragen, auf welche Stellen diese Kantauffassung sich stützt, sind einige grundsätzliche Bemerkungen zu dieser Auslegung einzuschalten. Es ist zunächst hervorzuheben, daß Vaihinger seine Interpretation durchaus nicht als die einzig erweisliche vorträgt. Er hat im Gegenteil klar gesehen, daß der Tatbestand des Kantischen Schrifttums auch eine ganz andere Auslegung zuläßt, und er hat selbst die Hauptstellen angedeutet, auf denen eine solche Auslegung fußen könnte. Es ist also auch nicht anzunehmen, daß er die in dieser Arbeit vorgetragene Kant-

---

Arbeit über Kant und die Metaphysik 1906 mit Recht nachdrücklich hingewiesen. — Im übrigen habe ich mich bei der Ausarbeitung des Apparates und der Rekonstruktion der Kantischen Religionsphilosophie absichtlich auf die gedruckten Schriften beschränkt, weil diese allein für eine nachschaffende Darstellung seiner Gedankenwelt in Betracht kommen können.

[1]) Vaihinger, S. 680f.

[2]) S. 684.

auffassung als unerweislich ablehnen würde; aber er sieht in ihr allerdings den Niederschlag eines *Kantianismus vulgaris*, der an die letzten Absichten Kants an keinem entscheidenden Punkte heranreicht. Und das genügt; denn unsere Darstellung erhebt den Anspruch, aus der Idee des Kritizismus geflossen zu sein — also aus derselben Quelle, aus der auch Vaihinger seine Auffassung ableitet. In dieser Hinsicht aber scheint mir die eingestandene „Unvernunft" der von ihm herauspräparierten Religion für die objektive Beurteilung entscheidend zu sein. Wenn unter Bezug auf die Idee des Kritizismus irgend etwas vorausgesetzt werden darf, so ist es dies, daß Kant eine Vernunftreligion angestrebt hat. Die von Vaihinger für den Kritizismus in Anspruch genommene Religion nähert sich aber in bedenklichster Weise dem Gegenteil einer solchen. Dieses Ergebnis scheint mir grundsätzlich gegen die Richtigkeit seiner Kantauslegung zu entscheiden, und zwar gerade unter dem als maßgebend anerkannten Gesichtspunkt der Idee des Kritizismus.

Es ist auch nicht richtig, wenn Vaihinger, zwischen einem gemäßigten und einem radikalen Kritizismus unterscheidend, in Hinsicht auf das Verhältnis dieser beiden zueinander bemerkt: „Für den gemäßigten Kritizismus ist alle Erkenntnis des Übersinnlichen vollständig eingebildet, für den radikalen Kritizismus ist das Übersinnliche selbst bloße Einbildung" (S. 748). Denn diesen radikalen Kritizismus würde Kant vielmehr als negativen Dogmatismus, also als Ausdruck einer unkritischen Denkart bezeichnet haben, wie er auch die Religion der bewußten „Unvernunft", der Vaihinger zusteuert, schwerlich als kritisch anerkannt haben würde. Die dogmatische Leugnung des Übersinnlichen ist ein Merkmal des Positivismus und bezeichnet den metaphysischen Punkt, an dem sich der Kritizismus vom Positivismus ersichtlich trennt. Der „gemäßigte" Kritizismus ist also selbst schon der konsequente, und die Unterscheidung zwischen ihm und einem radikalen Kritizismus hält der Prüfung nicht stand.

Aber auch die Formel für den gemäßigten Kritizismus erscheint mir schon als zu positivistisch gefärbt. Für den Kritizismus ist keineswegs alle Erkenntnis des Übersinnlichen vollständig eingebildet. Die ethisch fundierte Erkenntnis desselben, wie sie in der Bestimmung Gottes als des moralischen Welturhebers zutage tritt, ist im Sinne dieses Kritizismus ganz und gar nicht

eingebildet. Sie mag inadäquat sein und nur einen symbolischen Geltungswert haben; aber „inadäquat“ ist nicht „eingebildet“, sondern drückt die bei grundsätzlich unerreichbarer objektiver Zulänglichkeit erreichbare subjektive Zulänglichkeit einer Erkenntnisart aus.[1])

Was aber den *Kantianismus vulgaris* betrifft, so scheint es mir richtiger, ihn auf folgende Vergröberungen des Kritizismus einzuschränken. Erstens auf die Behauptung: Religion im Kantischen Sinne sei die praktische Annahme eines theoretisch widerlegten Gottesglaubens. Zweitens auf den Satz: die Kantischen Postulate seien als praktische Beweise für das Dasein Gottes zu verstehen. Beide Sätze sind Deutungen, die sich mit der Idee des Kritizismus in keiner Weise vertragen und darum ausdrücklich zurückzuweisen sind. Religion im Kantischen Sinne ist nicht die praktische Annahme eines theoretisch widerlegten Existentialurteils, sondern die ethisch fundierte Annahme einer logisch nicht (hinreichend) fundierbaren Wirklichkeitsbehauptung. Und die Postulate sind nicht praktische Beweise für das Dasein Gottes, sondern ethisch fundierte Daseinsforderungen, die den Glauben an das Dasein Gottes begründen. Indem unsere Darstellung diese beiden Punkte heraushebt und im Gegensinne des *Kantianismus vulgaris* interpretiert, rückt sie über die Vermutung hinaus, ein Ausdruck dieses *Kantianismus vulgaris* zu sein.

Indessen, mit diesen kritischen Bemerkungen ist Vaihingers Kantauffassung noch nicht widerlegt. Denn nicht nur, daß diese Auffassung sich auf eine Reihe von Stellen stützt, die einer besonderen Auslegung bedürfen, sie ist auch mit gewissen Momenten der Kantischen Ideenlehre in einer so eigentümlichen und scharfsinnigen Weise verknüpft, daß auch hier eine Nachprüfung erforderlich ist.

Wir betrachten zunächst die wichtigsten Stellen, an denen Kant nach Vaihingers Urteil sich zur konsequenten Als-ob-Lehre bekennt. Es ist ein Verdienst der Vaihingerschen Untersuchung, diese Stellen hervorgehoben und so aufeinander bezogen zu haben, daß ihre Bedeutung erst klar ersichtlich wird.

---

[1]) Vgl. noch einmal die wichtige Abhandlung: Was heißt: sich im Denken orientieren?

Außerdem hat schon Vaihinger bemerkt, daß es vorwiegend die Altersschriften sind, in denen Kant die Als-ob-Lehre vorträgt — also Schriften, in denen man eher die Rückkehr zu einer konservativeren Betrachtung erwartet. Das Gegenteil scheint hier der Fall zu sein, und die Vermutung liegt wirklich nahe, daß es sich um den konsequentesten Ausdruck der Kantischen Religionsphilosophie handelt.

Die erste der in Betracht kommenden Stellen ist schon von Forberg hervorgehoben worden.[1]) Sie findet sich in der gegen den Schlosserschen Platonismus gerichteten „Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philosophie" (1796) und lautet:

> Es gibt etwas in der menschlichen Vernunft, was ... seine Realität und Wahrheit in Wirkungen beweist, die ... schlechterdings können geboten werden. Dieses ist der Begriff der Freiheit und das von dieser abstammende Gesetz des kategorischen ... Imperativs. Durch dieses bekommen Ideen, die für die bloß spekulative Vernunft völlig leer sein würden, ob wir gleich durch diese zu ihnen ... unvermeidlich hingewiesen werden, eine obzwar nur moralisch-praktische Realität: nämlich uns so zu verhalten, als ob ihre Gegenstände (Gott und Unsterblichkeit), die man also in jener (praktischen) Rücksicht postulieren darf, gegeben wären.[2])

Hierzu gehört als eine Art von Erläuterung folgende Anmerkung über den Begriff des Postulates:

> Postulat ist ein a priori gegebener ..., keines Beweises fähiger, praktischer Imperativ. Man postuliert also nicht Sachen oder überhaupt das Dasein irgendeines Gegenstandes, sondern nur eine Maxime der Handlung eines Subjekts.[3])

Hiernach, und ganz besonders nach dieser Erläuterung, scheint die Kantische Religion in der Tat nichts anderes zu sein, als ein vom Dasein Gottes ausdrücklich abstrahierendes Verhalten praktischer Art. Indessen, hierzu ist Folgendes zu bemerken:

---

[1]) Apologie meines Atheismus, S. 196f. — Vgl. Vaihinger, S. 682, Anm 1.

[2]) Kleine Schriften, IV, 32f.

[3]) Ibidem S. 35, Anm.

(1) Es kommt für die Auslegung alles darauf an, wie man den Kantischen Text akzentuiert. Und da Kant selbst keine Akzente gesetzt hat, müssen sie aus dem Zusammenhang erschlossen werden. Man kann akzentuieren, wie es, zugunsten der konsequenten Als-ob-Lehre, aber ohne Ermächtigung durch Kant, oben geschehen ist: Religion ein Verhalten, als ob Gott gegeben wäre. Man kann aber auch akzentuieren: Religion ein Verhalten, als ob Gott gegeben, also erweislich wirklich wäre, und nicht nur — für unsere, der Anschauung des Übersinnlichen unfähige Vernunft — die objektiv immer problematische Wirklichkeit eines moralischen Vertrauensurteils hätte. Und diese Akzentuierung scheint mir die richtige zu sein. Denn es ist vorher ausdrücklich von der bloß spekulativen, also unvollständigen, der Ergänzung fähigen und bedürftigen Vernunft die Rede, mithin von einer Vernunft, deren Urteil allein nichts entscheiden kann; und außerdem heißt es von dieser Vernunft ausdrücklich, daß wir durch sie auf die Idee (des Daseins) Gottes unvermeidlich hingewiesen werden. Wenn aber die logische Spekulation so erstens als fragmentarisch, zweitens als über sich hinausweisend dargestellt wird, so bleibt kaum eine andere Auslegung übrig, als die, die den Ton auf die Gegebenheit legt und die Religion im Kantischen Sinne demgemäß als ein Verhalten interpretiert, als ob Gott erweislich gegeben wäre. Denn man kann

(2) auch nicht sagen, daß „gegeben" hier einfach soviel wie „wirklich" bedeute. Freilich kann man sich für diese Gleichung auf eine auch von Vaihinger (S. 683) hervorgehobene Stelle aus dem unserer Kundgebung zeitlich und sachlich ganz nahestehenden Schriftchen über den vornehmen Ton in der Philosophie berufen, wo es heißt:

> An Gott moralisch-praktisch glauben, heißt nicht: seine Wirklichkeit vorher theoretisch für wahr annehmen, damit man den [durch das Sittengesetz gebotenen] Zweck . . . zu bewirken Triebfedern bekomme — denn dazu ist das Gesetz der Vernunft schon für sich objektiv hinreichend —, sondern um nach dem Ideal jenes Zwecks so zu handeln, als ob eine solche Weltregierung wirklich wäre.[1])

---

[1]) Kleine Schriften, IV 13, Anm.

Indessen, auch dieser Satz ist nicht durchschlagend; denn Kant sagt hier nicht: der praktische Glaube im Sinne des Kritizismus ist ein vom Dasein Gottes abstrahierendes Verhalten, sondern die klar ersichtliche Tendenz seines Satzes ist diese: einzuschärfen, daß der Glaube an das Dasein Gottes nie das Motiv des sittlichen Handelns werden darf, weil dieses durch eine solche Motivierung gleichsam verunreinigt werden würde. Es handelt sich hier also eigentlich gar nicht um die Wirklichkeitsfrage, sondern um die von Kant so oft und immer identisch entschiedene Frage nach dem Verhältnis des Glaubens an das Dasein Gottes zur Moralität. Und es ist, als ob Kant hätte sagen wollen: Selbst wenn das Dasein Gottes erweislich wäre, so dürfte es auf die Begründung der Moral keinen Einfluß haben. Der Satz klingt so freilich ein wenig paradox; aber man darf nicht vergessen, gegen wen er gerichtet ist. Gegen einen Platoniker, der die reine Vernunft durch intellektuelle Anschauungen und mystische Erleuchtungen überbieten will, und der in platonisierender Form das Transzendenzprinzip wieder in Kraft setzt, um die Autonomie der Moral zu zertrümmern. Kant kämpft hier für das Palladium seiner Philosophie, nämlich für die Autonomie der Moral; darum drückt er sich hier so negativ aus. Der ganze Satz ist antithetisch zu verstehen, wie das aus den „Prolegomenen" bekannte „fruchtbare Bathos der Erfahrung" und die sich daran anschließende Kriegserklärung gegen die Metaphysik, die ebenfalls antithetisch gemeint ist und höchstens die Hälfte des Ganzen zum Ausdruck bringt. Sachlich sind zu unserer Stelle die Schlußworte aus der Kritik der Urteilskraft mit ihrer lehrreichen Gegenüberstellung von Ethikotheologie und theologischer Ethik zu vergleichen: „Es ist also wohl eine Ethikotheologie möglich; denn die Moral kann zwar mit ihrer Regel, aber nicht mit der Endabsicht, welche ebendieselbe auferlegt, ohne Theologie bestehen. . . . Aber eine theologische Ethik ist unmöglich, weil Gesetze, die nicht die Vernunft ursprünglich selbst gibt . . ., nicht moralisch sein können." Genau derselbe Gedanke scheint mir in dem hier vorliegenden Satze zum Ausdruck zu kommen; er sagt dasselbe — nur in antithetisch verschärfter Form.

Als ein weiteres lehrreiches Beispiel für solche formalen Ausdrucksverschiebungen, denen eine sachliche Bedeutung nicht zukommt, kann folgende, auf die religiöse Deutung des Sittengesetzes bezügliche Gegenüberstellung gelten:

Setzt einen Menschen in den Augenblicken der Stimmung seines Gemüts zur moralischen Empfindung. Wenn er sich, umgeben von einer schönen Natur, in einem ruhigen, heiteren Genusse seines Daseins befindet, so fühlt er in sich ein Bedürfnis, irgend jemand dafür dankbar zu sein. Oder er sehe sich ein andermal in derselben Gemütsverfassung im Gedränge von Pflichten, denen er nur durch freiwillige Aufopferung Genüge leisten kann und will, so fühlt er in sich ein Bedürfnis, hiermit zugleich etwas Befohlenes ausgerichtet und einem Oberherrn gehorcht zu haben. Oder er habe sich etwa unbedachtsamerweise wider seine Pflicht vergangen, wodurch er doch eben nicht Menschen verantwortlich geworden ist, so werden die strengen Selbstverweise dennoch eine Sprache in ihm führen, als ob sie die Stimme eines Richters wären, dem er darüber Rechenschaft abzulegen hätte. Mit einem Worte: er bedarf einer moralischen Intelligenz, um für den Zweck, wozu er existiert, ein Wesen zu haben, welches diesem gemäß von ihm und der Welt die Ursache sei. ... Es ist also wenigstens möglich und auch der Grund dazu in moralischer Denkungsart gelegen ..., die Existenz eines (solchen) Wesens sich vorzustellen. (Kr. d. U. § 86 Anm.)

Die verschleierte Göttin, vor der wir beiderseits unsere Knie beugen, ist das moralische Gesetz in uns in seiner unverletzlichen Majestät. Wir vernehmen zwar ihre Stimme und verstehen auch gar wohl ihr Gebot, sind aber beim Anhören im Zweifel, ob sie von dem Menschen, aus der Machtvollkommenheit seiner eigenen Vernunft selbst, oder ob sie von einem anderen, dessen Wesen ihm unbekannt ist und welches zum Menschen durch seine eigene Vernunft spricht, herkomme. Im Grunde täten wir vielleicht besser, uns dieser Nachforschung gar zu überheben, da sie bloß spekulativ ist und, was uns zu tun obliegt, immer dasselbe bleibt, man mag eines oder das andere Prinzip zum Grunde legen; nur daß das didaktische Verfahren, das moralische Gesetz in uns auf deutliche Begriffe nach logischer Lehrart zu bringen, eigentlich allein philosophisch, dasjenige aber, jenes Gesetz zu personifizieren und aus der moralisch gebietenden Vernunft eine verschleierte Isis zu machen ..., eine ästhetische [in Kants Sprachgebrauch gleichbedeutend mit: sinnlich-unphilosophische, modern gesprochen „mythische"] Vorstellungsart ebendesselben Gegenstandes ist; deren man sich wohl hintennach, wenn durch erstere die Prinzipien schon ins Reine gebracht worden, bedienen kann, um durch sinnliche, obzwar nur analogische Darstellung jene Ideen zu beleben, doch immer mit einiger Gefahr, in schwärmerische Visionen zu geraten, die der Tod aller Philosophie sind. (Vom vornehmen Ton; Kl. Schr. IV, 22 f. Vgl. dazu den „praktischen Schluß" aus den „Träumen eines Geistersehers").

Hier haben wir zwei Lesarten vor uns, von denen die zweite offenbar als die kritischere zu betrachten ist. Aber nicht so, daß die erste durch sie „widerlegt" und als „unkritisch" aufgehoben wird; vielmehr handelt es sich in beiden um denselben Gedanken, nämlich um das kritisch begründete und begrenzte Recht zur religiösen Deutung des Sittengesetzes. Jener spricht die Begründetheit, dieser die Begrenztheit dieses Rechtes aus; und zwar ist es beiden Stücken eigentümlich, daß sie das Maximum dessen ausdrücken, was in den Grenzen des Kritizismus gesagt werden kann — das erste Stück in positiver, das zweite in negativer Hinsicht. Sie stellen gleichsam die äußersten Endpunkte der kritizistischen Linie dar; aber diese Linie ist wirklich der Kritizismus, und es ist weder nötig noch möglich, ihn auf einen dieser beiden Punkte zu konzentrieren. Jeder große Gedanke ist mehrerer Ausdrucksweisen fähig, je nach dem Gesichtspunkt, der die Auseinandersetzung beherrscht. Es ist ein Unterschied, ob es sich darum handelt, die unantastbaren Rechte der Religion zu vertreten oder unberechtigte Übergriffe der Religion abzuwehren. Und es ist nicht zulässig, aus den hierdurch bedingten Modifikationen des Ausdrucks auf Brüche im System zu schließen.

(3) Die Bestimmung des Postulates als einer von allen Daseinsspekulationen abgelösten Gesinnungsforderung widerspricht der durch die Logik und den Geist des Systems geforderten klassischen Definition desselben so sehr, daß man berechtigt ist, von ihr zu abstrahieren. Denn wenn das Postulat im Grunde nichts anderes ist, als die Forderung einer Handlungsmaxime, so fällt es mit dem kategorischen Imperativ zusammen und verliert jede selbständige Bedeutung neben diesem. Dann sind „Postulat" und „kategorischer Imperativ" völlig kongruente Begriffe. Das können sie aber offenbar nicht sein, wenn das Postulat neben dem kategorischen Imperativ einen Sinn haben soll; und sie sind es auch nicht, wenn man die Postulate, wie es durch Kant selbst geschehen ist, als Daseinsforderungen definiert, die auf der Geltung des kategorischen Imperativs aufruhen. Dann, aber auch nur dann, ist die Unterscheidung von Postulat und kategorischem Imperativ berechtigt und der Grund ihrer Differenzierung ersichtlich.

Fragt man, was Kant zu der im Zusammenhang seines Denkens nicht vorgesehenen, pragmatischen Bestimmung des Postulates veranlaßt haben könne, so wird die Antwort in jenem unkritisch-

platonisierenden Realismus zu suchen sein, der das Dasein Gottes als eine erwiesene Tatsache auffaßt. Von diesem Realismus abzurücken, hat Kant allerdings die stärksten Gründe gehabt; denn wenn das Dasein Gottes eine erweisliche Tatsache ist, so gibt es eine Erkenntnis des Übersinnlichen, folglich auch eine theoretische Metaphysik, für deren Existenz es gleichgültig ist, ob sie auf begrifflichen Spekulationen oder auf intellektuellen Anschauungen beruht. Eine solche Metaphysik würde die Grundlagen des Kritizismus umstoßen; vielmehr sind ihr selbst die Grundlagen durch den Kritizismus entzogen. Nun haben freilich auch die Postulate in ihrer klassischen Formulierung das Dasein Gottes zum Gegenstande, aber nur als Daseinsforderungen. Um diesen entscheidenden Punkt hervorzuheben, um zu verhüten, daß die Postulate als Daseinserkenntnisse aufgefaßt werden, hat Kant sie an dieser Stelle im Widerspruch mit sich selbst von jeder Daseinsbeziehung losgelöst und sie in Gesinnungsforderungen verwandelt, die uns ein Verhalten vorschreiben, als ob es ein höchstes Wesen gäbe, und nicht nur einen Grund, an sein Dasein zu glauben.

Denn daß der Inhalt des religiösen Bewußtseins durch diese ungenaue und inkonsequente Auslegung der Postulate keine Änderung erlitten hat, ergibt sich aus der auch von Vaihinger bemerkten unmittelbaren Fortsetzung der angeführten Stelle. Sie lautet: „Wenn es nun Pflicht ist, zu einem gewissen Zweck (dem höchsten Gut) hinzuwirken, so muß ich auch berechtigt sein, anzunehmen, daß die Bedingungen da sind, unter denen allein diese Leistung der Pflicht möglich ist, obzwar dieselben übersinnlich sind und wir (in theoretischer Rücksicht) keine Erkenntnis derselben zu erlangen vermögend sind." Hier ist also die Religion wieder ganz unzweideutig der Glaube an das Dasein Gottes. Vaihinger glaubt diese Erklärung, die seine Auffassung gleichsam entwurzelt, als nachträglichen Zusatz zurückweisen zu können[1]; es ist hierzu jedoch zu bemerken, daß einer solchen Interpretation jeder objektive Anhaltspunkt fehlt.

Indessen, es sind in diesem Zusammenhange noch zwei Stellen zu diskutieren, die noch bestimmter als die bisher betrachteten von der Idee des Als-ob beherrscht zu sein scheinen. Sie finden

---

[1]) S. 683.

sich in der „Metaphysik der Sitten“ vom Jahre 1797. Die erste der beiden in Betracht kommenden Stellen bezieht sich auf die Interpretation des Gewissens. Die eigentümliche Duplizität, die der Mensch in sich vorfindet, wenn das Gewissen ihn warnt oder straft, erzeugt nach einer Vorstellung, die Kant nicht mißbilligt, die Idee eines zweiten Selbst, das dem Subjekt des empirischen Lebens wie eine erhabene Person gegenübersteht und als eine Art von göttlicher Autorität empfunden wird. Es handelt sich nun für Kant darum, die Bedeutung dieser Vorstellungsart im Sinne des Kritizismus aufzuklären.

Was bedeutet die mit dem Erlebnis des Gewissens verknüpfte Vorstellung einer göttlichen Stimme im Menschen? Kant antwortet:

> Dieses will nicht so viel sagen, als: der Mensch, durch die Idee, zu welcher ihn sein Gewissen unvermeidlich leitet, sei berechtigt, noch weniger aber: er sei durch dasselbe verbunden, ein . . . höchstes Wesen außer sich als wirklich anzunehmen; denn sie wird ihm nicht objektiv, durch theoretische, sondern bloß subjektiv, durch praktische, sich selbst verpflichtende Vernunft, ihr angemessen zu handeln, gegeben; und der Mensch erhält vermittelst dieser nur nach der Analogie mit einem Gesetzgeber aller vernünftigen Weltwesen eine bloße Leitung, die Gewissenhaftigkeit (welche auch *religio* genannt wird) als Verantwortlichkeit vor einem von uns selbst unterschiedenen, aber uns doch innigst gegenwärtigen heiligen Wesen (der moralisch-gesetzgebenden Vernunft) sich vorzustellen und dessen Willen den Regeln der Gesetzlichkeit zu unterwerfen. Der Begriff von der Religion überhaupt ist hier dem Menschen bloß „ein Prinzip der Beurteilung aller seiner Pflichten als göttlicher Gebote“.[1])

Wie ist diese Stelle zu interpretieren? Der Schlüssel zu ihrer richtigen Deutung scheint mir in dem „hier“ zu liegen. „Hier“, nämlich unter dem Gesichtspunkt der Interpretation des Gewissens, ist die Religion in der Tat nichts anderes, als die Beurteilung aller unserer Pflichten nach der Analogie von göttlichen Geboten. Was heißt das? Es heißt nicht: Die Religion der reinen Vernunft ist nicht mehr als eine vom Bestande des Göttlichen abstrahierende Beziehung unserer Pflichten auf die Idee des Göttlichen. Kant will hier vielmehr etwas ganz anderes sagen. Er will sagen, daß das Gewissen als solches, die Stimme der sittlich gebietenden Vernunft, ohne den Bezug auf das Schicksal der sittlichen Werte

[1]) Kants Werke, herausgegeben von Ernst Cassirer, VII, 1916, S. 252.

nicht über die bloße Idee des Göttlichen hinausführt. Er will, um es anders auszudrücken, der kritiklosen Personifikation des Gewissens steuern und damit eine Beurteilung abwehren, deren Unangemessenheit sich unter kritischem Gesichtspunkt von selber versteht. Die ganze Stelle ist also ein Beitrag zur kritischen Interpretation des Gewissens und hat auf die Religion im eigentlichen Sinne gar keinen unmittelbaren Bezug — man müßte denn den Vernunftglauben Kants in die Personifikation des Gewissens verlegen und alles vergessen, was aus seinen klassischen Darlegungen über den wahren Gehalt seines Vernunftglaubens zu lernen ist.

Also scheidet auch diese Stelle aus; und es bleibt nur noch eine einzige übrig, die ernstlich beachtet zu werden verdient. Sie lautet:

> Das Formale aller Religion, wenn man sie so erklärt: sie sei der Inbegriff aller Pflichten als (*instar*) göttlicher Gebote, gehört zur philosophischen Moral, indem dadurch nur die Beziehung der Vernunft auf die Idee von Gott, welche sie sich selber macht, ausgedrückt wird; und eine Religionspflicht wird alsdann noch nicht zur Pflicht gegen (*erga*) Gott als ein außer unserer Idee existierendes Wesen gemacht, indem wir hierbei von der Existenz desselben noch abstrahieren.[1])

Die richtige Auslegung dieses Stückes scheint mir an zwei Punkten zu hängen. Erstens hat man das „noch" zu beachten, das dem letzten Satz ausdrücklich beigefügt ist. Kant sagt nicht: die Religion des Kritizismus abstrahiert überhaupt vom Dasein Gottes. Er sagt vielmehr: Solange wir die Religion nur als Inbegriff unserer Pflichten als göttlicher Gebote denken, abstrahieren wir noch vom Dasein Gottes. Das ist nun nichts weniger als eine neue Erkenntnis, die über das bisher betrachtete Gefüge des Kritizismus hinausführt. Vielmehr ordnet sie sich diesem vollkommen ein und darf als ein nachträglicher wichtiger Beleg für die unsere Kantdarstellung beherrschende Grundauffassung angesehen werden, daß die Auslegung der Religion im Sinne einer Deutung unserer Pflichten als göttlicher Gebote, trotz des häufigen Auftretens dieser Formel bei Kant, nicht als die primäre, sondern durchaus als die sekundäre Definition des religiösen Bewußtseins aus dem Geiste des Kritizismus heraus zu betrachten ist.[2])

---

[1]) Kants Werke, herausgegeben von Ernst Cassirer, VII, S. 303.

[2]) Siehe oben S. 73f.

Auch das ist nichts Unerhörtes bei Kant. Die neueste Forschung hat erwiesen, daß auch die berühmte Frage, wie synthetische Urteile a priori möglich sind, trotz der von Kant für sie in Anspruch genommenen Klassizität nicht die Kernfrage der Vernunftkritik ist.[1]) Daß aber die Beurteilung unserer Pflichten als göttlicher Gebote, solange die Überzeugung vom Dasein Gottes nicht durch die aus den Prinzipien des Kritizismus gefolgerte sittliche Weltanschauung fundiert ist, nur eine analogische sein kann, versteht sich von selbst; denn erst, wenn das Dasein Gottes gewiß ist, kann dieser Bezug als ein realer gedacht werden. Das Dasein Gottes wird aber zur Gewißheit — nicht durch die metaphysische Interpretation unserer Pflichten, sondern durch die Reflexion auf die metaphysischen Konsequenzen der auf der immanenten Deutung des Pflichtbegriffs aufruhenden sittlichen Weltanschauung. Man kann die ganze Stelle demnach auch als einen Beitrag zur Erleuchtung der Motive betrachten, aus denen die Kantische Vernunftreligion entspringt. Sie entspringt nicht, wie es manchmal bei Kant erscheint und im Anschluß an gewisse Äußerungen dargestellt wird, aus der metaphysischen Empfindung des Pflichtbewußtseins, sondern aus der Vertiefung in die metaphysischen Konsequenzen, die eine am Leitfaden dieses Pflichtbewußtseins entwickelte Weltanschauung in sich enthält.

Will man dennoch die ganze Stelle im Sinne einer kritischen Reduktion des Kantischen Religionsbegriffs verstehen, so ist diese Auslegung zwar unmotiviert, kann aber gleichwohl ohne Bruch dem hier aufgestellten Gefüge des Kritizismus angeschlossen werden. Es ist nämlich zweitens zu bemerken, daß die ganze Stelle in einem Zusammenhang erscheint, in welchem die religiöse Gesinnung selbst unter dem Gesichtspunkt der Pflicht betrachtet wird. Die religiöse Gesinnung, als ein Teil der Moral, oder, um mit Kant selbst zu sprechen, die „Religionslehre, als ein integrierender Teil der allgemeinen Pflichtenlehre betrachtet"[2]), ist das Thema des Abschnittes, aus dem unsere Stelle herausgenommen ist. Nun ist zwar wiederholt und mit Nachdruck betont worden, daß Kant, im Unterschied und Gegensatz zu Forberg, eine Pflicht-

[1]) Vgl. die schon einmal (oben S. 65, Anm. 1 genannte) Akademieabhandlung von B. Erdmann über die Idee von Kants Kritik der reinen Vernunft, Berlin 1917.

[2]) Kants Werke, herausgegeben von Ernst Cassirer, VII, S. 303 oben.

religion als solche nicht kennt[1]); es versteht sich indessen von selbst, daß es ihm freistand, seine an sich ganz anders orientierte Religion auch einmal unter diesen Gesichtspunkt zu stellen — zumal in einer Metaphysik der Sitten, in der sich, bei der damals noch so lebendig empfundenen Verknüpfung von Religion und Moral, dieser Gesichtspunkt gleichsam von selber aufdrängte. Dann aber konnte Kant gar nicht anders, als sich so ausdrücken, wie er sich ausgedrückt hat. Denn da das Dasein Gottes, wie in dieser Darstellung immer wieder betont worden ist, objektiv unerweislich ist und auch durch kein Postulat „erwiesen" werden, sondern immer nur glaubhaft gemacht werden kann, so kann auch die Religion, als Pflicht betrachtet, im Sinne des Kritizismus nie mehr sein, als eine Auffassung unserer Pflichten, als ob sie göttliche Gebote wären. Zu einer solchen Auffassung sind wir nach Kant verpflichtet; dagegen stellt sich der reale Bezug unserer Pflichten auf Gott als eine Auffassung dar, zu der wir nur berechtigt sind — und auch dieses erst dann, wenn uns das Dasein Gottes, aus Gründen weltanschaulicher Art, zur moralischen Gewißheit geworden ist.

Die Nachprüfung der wichtigsten und entscheidendsten Stellen, die für die Als-ob-Auffassung in Anspruch genommen werden können, hat also zu einem negativen Ergebnis geführt. Was im Sinne der Als-ob-Lehre gedeutet werden kann, bezieht sich bei Kant nicht auf die Religion, sofern sie in ihrer Eigenart gesehen und nicht als Antezipation des Gewissens oder als Pflichtbestandteil gedacht ist; und was sich bei Kant auf die Religion bezieht, enthält keine Hindeutung auf die Theorie des Als-ob im Sinne eines vom Dasein Gottes abstrahierenden Verhaltens.

Dieses Ergebnis trifft nicht nur Vaihingers Resultate, es ist vielmehr auch auf die Schlüsse zu beziehen, die schon am Anfange des 19. Jahrhunderts ein Denker wie Reinhold aus den beiden soeben untersuchten Stellen der Metaphysik der Sitten gezogen hat. Reinhold ist bei seiner Abrechnung mit der Religionsphilosophie des Kritizismus in der „Anleitung zur Kenntnis und Beurteilung der Philosophie in ihren sämtlichen Lehrgebäuden" (Wien 1805) unter Bezug auf unsere Stellen zu demselben Ergebnis wie Vaihinger gelangt. Der Glaube an Gott, den die

---

[1]) Siehe oben S. 61 und S. 88.

Kritik durch die praktische Vernunft postulieren läßt, besteht auch nach Reinhold „keineswegs in einem Fürwahrhalten, daß Gott ist ..., sondern vielmehr in dem Tun und Lassen, dem Handeln ..., als ob ... Gott wäre". „Wie könnte auch", fährt Reinhold fort, „von einem Sein Gottes ... in einer Kritik der Vernunft die Rede sein, welche die Möglichkeit und Wirklichkeit für bloße Formen des Denkens ... erklärt und ... die Wirklichkeit sonach aus der Spontaneität des vorstellenden Subjektes hervorgehen läßt." [1])

Hier ist offenbar die Daseinskategorie mit der Daseinsposition als solcher verwechselt. Die Tatsache, daß das Dasein im Urteilsakt als ein nicht nur an sich gegebenes, sondern zugleich gedachtes erscheint, ist zu der Behauptung übersteigert, daß das Dasein an sich eine Gedankenschöpfung, also überhaupt nur eine Denkleistung sei. Für diese Verwechslung ist Kant nicht verantwortlich zu machen. Kant hat vielmehr im Gegenteil die Daseinsposition von der Daseinskategorie auf das Genaueste unterschieden; seine ganze Kritik der Metaphysik steht und fällt mit dieser Unterscheidung. Dann aber fallen auch die Konsequenzen dahin, die Reinhold aus seiner irrtümlichen Gleichung ableitet. Aus der Vernunftkritik als solcher wird niemals ein Beweis gegen das Dasein Gottes im Sinne der bewußtseinsunabhängigen Wirklichkeit des höchsten Wesens zu führen sein. Was aber die Auslegung der beiden kritischen Stellen aus der „Metaphysik der Sitten" betrifft, die nun allein noch übrig bleiben, so wird sie durch die Erkenntnisse widerlegt, die unsere Nachprüfung aufgewiesen hat.

Indessen, Vaihinger hat seine Kantauffassung durch gewisse Momente der Kantischen Ideenlehre in so scharfsinniger Weise zu stützen gesucht, daß auch dieser Punkt noch der Nachprüfung bedarf. Diese Ideenlehre ist verwickelt und aus mehreren Gedankengängen zusammengewoben. Unter ihnen sind zwei von besonderer Wichtigkeit. Der eine liefert die Umrisse zu einer logisch fundierten religiösen Metaphysik. Er ist an einer früheren Stelle dieser Arbeit gewürdigt worden.[2]) In diesen ersten Gedanken-

---

[1]) a. a. O. S. 125ff. — Die Stelle ist schon von Wesselsky bemerkt worden (Forberg und Kant, S. 20 u. S. 11). — Schon in seinem Briefe an Fichte vom 16. April 1799 nennt Reinhold Forbergs Religion des Als-ob eine Kantische Idee (Fichtes Leben und literarischer Briefwechsel, II², 1862, S. 246).

[2]) Siehe oben S. 81ff.

gang spielt nun beständig ein zweiter hinein, der ganz andere Tendenzen verfolgt. Vaihinger hat auf diesen Gedankengang mit stärkstem Nachdruck aufmerksam gemacht und sich dadurch ein Verdienst um die Kantforschung erworben. Es handelt sich um die regulative Bedeutung der Kantischen Ideen.[1])

Aber welcher Art sind diese Ideen? Scheinbar sind es die bekannten drei: Gott, Freiheit, Unsterblichkeit. Indessen, der Zusammenhang zeigt unwidersprechlich, daß es sich hier in Wahrheit um drei ganz andere Ideen handelt, nämlich erstens um die Idee der Substantialität, zweitens um die Idee der unendlichen Kausalreihe, drittens um die Struktur einer alle kompossiblen Gesichtspunkte in sich befassenden theoretischen Weltbetrachtung. Den Beweis für die Richtigkeit dieser Interpretation wird die folgende Hauptstelle erbringen. „Wir wollen", sagt Kant, „den genannten Ideen als Prinzipien zufolge erstlich (in der Psychologie) alle Erscheinungen . . . unseres Gemüts an dem Leitfaden der inneren Erfahrung so verknüpfen, als ob dasselbe eine einfache Substanz wäre, die mit persönlicher Identität beharrlich (wenigstens im Leben) existiert. . . . Wir müssen zweitens (in der Kosmologie) die Bedingungen der inneren sowohl als der äußeren Naturerscheinungen in einer solchen nirgend zu vollendenden Untersuchung verfolgen, als ob dieselbe an sich unendlich und ohne ein erstes und oberstes Glied sei. . . . Endlich und drittens müssen wir (in Ansehung der Theologie) alles, was nur immer in den Zusammenhang der möglichen Erfahrung gehören mag, so betrachten, als ob diese eine absolute . . . Einheit ausmache, doch aber zugleich, als ob der Inbegriff aller Erscheinungen (die Sinnenwelt selbst) einen einzigen obersten und allgenugsamen Grund außer ihrem Umfange habe, nämlich eine . . . schöpferische Vernunft, in Beziehung auf welche wir allen empirischen Gebrauch unserer Vernunft in seiner größten Erweiterung so richten, als ob die Gegenstände selbst aus jenem Urbilde aller Vernunft entsprungen wären."[2])

Diese Sätze sind in der Tat sehr bemerkenswert. Vaihinger hebt sie aufs stärkste hervor. Er nimmt die notwendigen Ergänzungen S. 798 der zweiten Ausgabe hinzu, wo die angeführten

[1]) Vgl. die übersichtliche und zusammenfassende Darstellung bei **Vaihinger**, S. 619ff.

[2]) Kritik der reinen Vernunft, S. 700.

Vernunftbegriffe als heuristische Fiktionen bezeichnet werden, und sagt: „Würde man diese klassische Stelle immer vor Augen gehabt haben, so hätte man die ganze Ideenlehre von vornherein besser verstanden.“[1])

Indessen, um es noch einmal zu sagen, die hier diskutierten Ideen sind etwas ganz anderes, als Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. Von der Unsterblichkeit ist überhaupt nicht die Rede; denn die Substantialität der Seele, die die erste Fragestellung beherrscht, wird ausdrücklich auf die Verhältnisse „in diesem Leben“ eingeschränkt. Es handelt sich also gar nicht um ein Glaubensobjekt, sondern um ein Erkenntnisprinzip. Die Freiheit scheidet ebenfalls aus; in der zweiten kosmologischen Frage wird lediglich das Kausalitätsproblem unter einem bestimmten, mit der Freiheit in gar keinem Zusammenhang stehenden Gesichtspunkt erwogen. Immerhin scheint der Gottesgedanke übrig zu bleiben; und dieser Schein wird verstärkt durch den im Schematismus der Vernunftkritik begründeten, hier aber ganz unpassenden Zusatz: in der Theologie. Denn wovon ist eigentlich hier die Rede? Gar nicht von Gott, sondern von der Welt, genauer, wie schon oben bemerkt, von einer alle kompossiblen Gesichtspunkte in sich befassenden theoretischen Weltbetrachtung. Es kommen zwei Hauptgesichtspunkte in Betracht: der mechanische und der teleologische. Dem Ideal des Mechanismus gemäß ist die Welt als eine in sich geschlossene Einheit, ohne jeden Bezug auf eine absolute Vernunft, zu betrachten. Gleichzeitig aber darf sie nach Kant unter teleologischem Gesichtspunkt als eine über sich selbst hinausweisende, auf eine absolute Vernunft bezogene Einheit angesehen werden. Beweisbar im strengen Sinne des Wortes ist keine der beiden Betrachtungsarten, weil beide mit ihren Voraussetzungen über die Erfahrung hinausgreifen. Da beide sich bei richtigem Gebrauch als erkenntnisfördernd beweisen, so ist es falsch, zu sagen: sie schließen sich aus. Vielmehr sind sie einander zur Ergänzung bestimmt, und zwar so, daß die theoretische Weltbetrachtung um so vollkommener sein wird, je mehr es ihr gelingt, von beiden Idealen in der richtigen Weise und an der richtigen Stelle Gebrauch zu machen. Sie sind, wie die Idee der Substantialität und die der unendlichen Kausalreihe, wertvolle „heuristische Fiktionen“.

---

[1]) Vaihinger, a. a. O. S. 620.

In dieser Hinsicht hat Vaihinger vollkommen recht; aber er übersieht, daß es sich gar nicht um religiöse Ideen, sondern um ein bestimmtes Erkenntnisideal handelt. Es ist — der Ausdruck ist nicht zu modern — das Erkenntnisideal des Monismus. Man vergegenwärtige sich noch einmal, worum es sich handelt: um die Einheit der seelischen Funktionen, um die unbegrenzte Einheit der Kausalität, und um die Einheit des Weltgefüges in mechanischer und in teleologischer Beziehung. Alle drei Einheiten gehen schließlich zurück auf den Einheitstrieb der erkennenden Vernunft; und sofern sie auf ihn zurückgehen, steht dieser im Mittelpunkt der Betrachtung. Der ganze untersuchte Gedankengang ist eine Kritik dieses Einheitstriebes, und die ihm zugehörigen Bestimmungen lassen sich gleichsam a priori ableiten, sobald man diese Absicht erkannt hat. Es handelt sich für Kant darum, diesen Einheitstrieb in die Grenzen zu schließen, in denen er die Erkenntnis befruchten kann. Die bewunderungswürdige Besonnenheit Kants tritt auch hier wieder hell zutage. Er lehnt diesen Trieb nicht einfach ab, weil er über die Erfahrung hinausreicht, sondern er weist ihm den Spielraum zu, den er innerhalb der Erfahrung für sich beanspruchen kann. Er ist zwar kein konstitutives Prinzip, wie der dogmatische Monismus noch heute behauptet, wohl aber ein regulatives, heuristisches Prinzip — ein Prinzip, das der Erfahrung in dem Umfange vorgreifen darf, in welchem es nachträglich durch sie bestätigt wird.

Nur das ist noch einmal entschieden zu betonen, daß die kritisierten Ideen rein szientifischen Ursprungs sind und gar nichts mit Religion zu tun haben. Wir fügen zur Bestätigung noch eine spätere Ausführung aus demselben Gedankengange, wenige Seiten nach der eben besprochenen Hauptstelle, hinzu. Hier heißt es vom psychologischen Substanzbegriff: Die Vernunft hat hierbei „nichts anderes vor Augen, als Prinzipien der systematischen Einheit in Erklärung der Erscheinungen der Seele, nämlich alle Bestimmungen als in einem einigen Subjekte, alle Kräfte, soviel möglich, als abgeleitet von einer einigen Grundkraft, allen Wechsel als gehörig zu den Zuständen eines und desselben beharrlichen Wesens zu betrachten".[1] Von der angenommenen Grundkraft aber heißt es zuvor: „Die Idee einer Grundkraft, von welcher die Logik gar nicht ausmittelt, ob es dergleichen gebe,

[1]) S. 710.

ist wenigstens das Problem einer systematischen Vorstellung der Mannigfaltigkeit von Kräften. Das logische Vernunftprinzip erfordert, diese Einheit soweit als möglich zustande zu bringen; und je mehr die Erscheinungen der einen und anderen Kraft unter sich identisch gefunden werden, desto wahrscheinlicher wird es, daß sie nichts als verschiedene Äußerungen einer und derselben Kraft sein, welche (komparativ) ihre Grundkraft heißen kann."[1] „Die komparativen Grundkräfte müssen wiederum untereinander verglichen werden, um sie dadurch, daß man ihre Einhelligkeit entdeckt, einer einzigen radikalen, d. i. absoluten Grundkraft nahe zu bringen. Diese Vernunfteinheit aber ist bloß hypothetisch. Man behauptet nicht, daß eine solche in der Tat angetroffen werden müsse, sondern daß man sie zugunsten der Vernunft . . . suchen, und, wo es sich tun läßt, auf solche Weise systematische Einheit ins Erkenntnis bringen müsse."[2]

Nichts anderes als eine kritische Exposition dieses monistischen Erkenntnisideals ist auch die folgende, wegen ihres Als-ob-Charakters in diesen Zusammenhang gehörige Würdigung der sogenannten Gottesidee. „Den Gegenstand dieser Idee", sagt Kant an der in Betracht kommenden Stelle, „haben wir nicht den mindesten Grund, schlechthin anzunehmen (an sich zu supponieren); denn was kann uns wohl dazu vermögen oder auch nur berechtigen, ein Wesen von der höchsten Vollkommenheit . . . zu glauben . . ., wäre es nicht die Welt, in Beziehung auf welche diese Supposition allein notwendig sein kann; und da zeigt es sich klar, daß die Idee desselben, so wie alle spekulativen Ideen, nichts weiter sagen wolle, als daß die Vernunft gebiete, alle Verknüpfung der Welt nach Prinzipien einer systematischen Einheit zu betrachten, mithin als ob sie insgesamt aus einem einzigen allbefassenden Wesen als oberster und allgenugsamer Ursache entsprungen wären."[3] Die Gottesidee ist in diesem Zusammenhange jedes religiösen Charakters entkleidet; sie erscheint hier lediglich als ein metaphysisches Symbol für die Einheit der das Weltgefüge umspannenden Kausalität. Kant selbst hat die oberste Weltursache des kosmologischen Beweises, ja selbst den

---

[1]) a. a. O. S. 677.

[2]) S. 677f.

[3]) Kritik der reinen Vernunft, S. 714.

erhabenen Weltbaumeister des teleologischen Argumentes sehr genau von dem Gott des religiösen Bewußtseins unterschieden. Er hat gezeigt, wie viel ihnen zu diesem fehlt. Wir machen also von seiner eigenen Erkenntnis Gebrauch, wenn wir der an dieser Stelle erscheinenden Gottesidee den religiösen Charakter absprechen.

Das Ergebnis unserer Nachprüfung ist also dieses. Die der Als-ob-Richtung angehörigen Partien der kritischen Ideenlehre beziehen sich gar nicht auf die Religion, sondern auf die Ideale des intellektuellen Monismus. Sie beziehen sich auf Ideen, deren Bedeutung darin besteht, „den Verstand zu einem gewissen Ziele zu richten“, nämlich, ihm „die größte Einheit neben der größten Ausbreitung zu verschaffen“.[1]) Dagegen fehlt diesen Ideen jeder Bezug auf die sittliche Weltanschauung, also das, was sie im Sinne des Kritizismus überhaupt erst zu religiösen Ideen macht. Die deduzierten Ideen sind nicht religiös, und die religiösen Ideen sind nicht deduziert, d. i. sie sind in diesen Partien überhaupt nicht in Betracht gezogen. Der religiöse Schein stammt lediglich aus der irreführenden Beibehaltung des Ausdrucks „Gott“, die sich, wie bemerkt, aus dem allgemeinen Schematismus der Vernunftkritik erklärt.

Wo aber die religiösen Ideen wirklich theoretisch diskutiert werden, da sind sie nach Kant nichts weniger als „heuristische Fiktionen“ ohne objektive Bedeutung, sondern „fehlerfreie Ideale“, deren „objektive Realität“ auf dem Wege der logischen Spekulation „zwar nicht bewiesen, aber auch nicht widerlegt werden kann“. „Und wenn es“, fährt Kant bedeutsam fort, „eine Moraltheologie geben sollte, die diesen Mangel ergänzen kann, so beweist alsdann die vorher nur problematische transzendentale Theologie ihre Unentbehrlichkeit durch Bestimmung ihres Begriffs und unaufhörliche Zensur einer durch Sinnlichkeit oft genug getäuschten und mit ihren eigenen Ideen nicht immer einstimmigen Vernunft.“[2])

Und auch darauf kann Vaihinger nicht zurückgreifen, daß Kant in seiner Philosophie des Christentums gewisse christliche Dogmen und Ideen, wie die der Jungfrauengeburt, der Genugtuung, des jüngsten Gerichtes, als Symbole gelten läßt.[3]) Selbst-

[1]) Kritik der reinen Vernunft, S. 672.

[2]) Kritik der reinen Vernunft, S. 669.

[3]) Vaihinger, S. 735.

verständlich bedeutet das nicht eine Anerkennung des metaphysischen Tatbestandes, den diese Dogmen und Ideen ursprünglich auszudrücken bestimmt waren. Es bedeutet vielmehr, wie Vaihinger selbst einmal fein und überaus zutreffend bemerkt hat, eine Wendung vom Metaphysischen ins Metaphorische. Aber die Anerkennung der Gottesidee ist eine von dieser völlig verschiedene. Sie ist auch nicht mit der klassischen Interpretation des religiösen Anthropomorphismus zu vergleichen. Eine solche Vergleichung würde vielmehr eine irreführende Verwechslung bedeuten. Der Anthropomorphismus des religiösen Sprachgebrauchs ist im Sinne des Kritizismus wirklich nur von subjektiver Bedeutung. Von einer anderen Bedeutung kann er gar nicht sein; denn er drückt immer nur aus, wie wir Gott sehen und moralisch zu sehen genötigt sind, nicht aber, wie Gott an sich beschaffen ist.

Indessen, die Vorstellung des höchsten Wesens ist etwas ganz anderes, als die Tatsache seines Daseins. Man kann die bildliche Auffassung Gottes so entschieden zurückweisen, wie es die großen Mystiker und hernach Spinoza und Fichte getan haben, und doch, wie diese, aufs unbedingteste von der objektiven Realität des Göttlichen überzeugt sein.[1]) Nicht anders liegen die Dinge bei Kant. Auch er unterscheidet auf das genaueste zwischen dem Dasein Gottes als solchem und der Art, wie wir es uns vorstellen. Die Vorstellung bleibt immer inadäquat, auch wenn das Dasein des höchsten Wesens aus adäquaten Gründen gewiß ist; und es ist nicht zulässig, aus dem Als-ob-Charakter der Gottesvorstellung auf die Als-ob-Natur seines Daseins zu schließen.

---

[1]) Besonders lehrreich in diesem Zusammenhange ist auch die merkwürdige Äußerung eines so dezidierten religiösen Realisten wie Lavater gegen Jacobi vom 13. Dezember 1787: „Der Gott, der sich zeigen kann, der persönliche Gott als solcher, ist, wenn ich so sagen darf, nur eine Silhouette Gottes, des unschaubaren, weltentragenden — nur ein relativer Gott! Ein Gott für Personen — ein Ich für Ichheiten." (Vgl. meine Ausgabe der Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn, 1916, Einleitung, S. CXXV.)

Wahrheit und Unwahrheit im Recht.

Von

Professor **Krückmann**-Münster i. W.

Inhaltsübersicht.

§ 1. Einleitung. Täuschung durch das sinnlich Wahrgenommene. Unbewußte Abweichung von der Wahrheit. Diese vielfach nach und trotz besserer Erkenntnis aufrecht erhalten mit Rücksicht auf die Verkehrssicherheit.

§ 2. Rechtserwerb im guten Glauben. „Nemo plus iuris transferre potest quam ipse habet" oberster Grundsatz des Rechtes. Durchbrochen, um den gutgläubigen Erwerber zu schützen. Übereinstimmung zwischen Rechtsstand und Besitzstand angestrebt, Ergänzung durch Ersitzung und Verjährung der Eigentumsklage. Rechtserwerb im guten Glauben gilt nicht bei gestohlenen, verlorenen oder abhanden gekommenen Sachen. Wo du deinen Glauben gelassen hast, sollst du ihn wieder suchen, Hand wahre Hand. Keine Veräußerungsmacht des Veräußerers, keine gesteigerte Erwerbstätigkeit des Erwerbers, aber auch kein grundsätzliches Aufgeben des Satzes: „Nemo plus iuris . . .". Scheinrecht nur Beschreibung, keine Erklärung, Grund der Wirkung die dem Scheinberechtigten zustehende, hinter dem Scheinrecht sich versteckende Ausübungsmöglichkeit des Nichtberechtigten in Ansehung fremder Rechte. Die verschiedenen Befugnisse des Eigentums. Unterschied von Recht und Möglichkeit der Rechtsausübung, Unentziehbarkeit der Rechtsstellung, Selbstbehauptungsfähigkeit des Rechtes. Ausübungsmöglichkeit gründet sich auf Besitz, das äußerlich sichtbare tatsächliche Haben im Gegensatz zum unsichtbaren rechtlichen Haben. Buchbesitzer — Sachbesitzer. Rechtserwerb im guten Glauben überträgt Eigentum, Nießbrauch, Pfandrecht, überhaupt alle dinglichen Rechte. Der gute Glaube deckt nicht bloß Mangel an Recht, auch Mangel an Verfügungsbefugnis oder Verfügungserlaubnis.

§ 3. Sonstige dingliche Scheinberechtigungen. Gutgläubiger Eigenbesitz, keine Haftung für Beschädigung, Fruchterwerb, Besitzklagen.

§ 4. Scheingläubiger und Scheinschuldner. A. Scheingläubiger. Oberster Grundsatz des Rechtes: Der Schuldner wird nur durch Leistung an den wahren Gläubiger frei. Durchbrochen im Interesse der Verkehrssicherheit. Schuldner wird unter Umständen auch frei durch Leistung an fingierten Gläubiger: Buchbesitzer, Sachbesitzer, Besteller des Nießbrauchs, Aktienbuch, Papierinhaber, Altgläubiger (Patent, Verlagsrecht, Hypothek). Verkauf eines Handelsgeschäftes, Eintritt in Geschäft eines Einzelkaufmanns, Anzeige von der angeblichen Abtretung. Ungebundenes Privatvermögen — gebundenes Sondervermögen (Gesellschaft, Gütergemeinschaft, Erbschaft). Anders Verpfändung und Pfändung von Forderungen. Legitimation des Scheingläubigers gegenüber Dritten (Hypothek, Wechsel, Orderpapiere). Bereicherung, Gewinnanteil der Aktionäre und Kommanditisten.

B. Scheinschuldner. Scheinmissetäter. Abtretung der Forderung unter Vorlegung der Schuldurkunde, Kündigung usw. der Hypothek gegen den eingetragenen Eigentümer, Verpfänder als Eigentümer. Unwahre Angaben des Minderjährigen über die Einwilligung des gesetzlichen Vertreters.

§ 5. Güterrechtsregister. Eintragung der Änderung des Güterstandes in das Register. Erwerbsgeschäft der Frau, vertragsmäßiges Vorbehaltsgut. Eingebrachtes bei Errungenschafts- und Fahrnisgemeinschaft. Gütertrennung. Auf-

hebung der Gütergemeinschaft. Wiederherstellung des früheren Güterstandes. Aufhebung der ehelichen Lebensgemeinschaft. Entziehung der Schlüsselgewalt. Uneingeschränkte Durchsetzung der Wahrheit bei Verfügungen der Frau in gesetzlichem Güterstande.

§ 6. Scheinehe. Nichtigkeit, Anfechtbarkeit. Nichtigkeit bei unrichtiger Todeserklärung. Zwitter. Schutz Dritter. Schutz des gutgläubigen Gatten. Schutz der Kinder. Wesen der Nichtigkeitsklage. Wirkungen der Scheinehe sind Wirkungen eines geschichtlich vorhandenen äußeren Vorganges, eines tatsächlich vorhandenen Tatbestandes. Keine Wirkungen des gedachten Scheines eines gedachten Rechtsverhältnisses. Dauerwirkungen wie bei echter Ehe. Ehebesitz.

§ 7. Rechtsstellung des Kindes. Beruht nur auf Fiktion. Einzelfälle, eheliches, uneheliches Kind. Anfechtung der Ehelichkeit. Unterlassung der Anfechtung. Doppelte Ehelichkeit, doppelte Vaterschaft. Unterhaltsanspruch des fingiert ehelichen Kindes gegen den unehelichen Erzeuger. Streitfragen. Anerkennung der Vaterschaft.

§ 8. Erbrecht. Erbe, Nichterbe, Erbrechtsbesitzer, Erbschaftsbesitzer, Erbschein, Zeugnis des Testamentsvollstreckers. Unrichtige Todeserklärung. Zeugnis über fortgesetzte Gütergemeinschaft. Ausübung gar nicht vorhandener Befugnisse.

§ 9. Personenvertretung, Verwaltungsrecht. Quittung. Vollmacht. Auftrag. Geschäftsführung bei der Gesellschaft. Handlungsvollmacht. Schlüsselgewalt. Vereinsvorstand. Genossenschaftsvorstand. Verwaltungsbefugnis aus eigenem Recht im ehelichen Güterrecht, kraft elterlicher Gewalt, kraft Vorerbschaft. Vormund.

§ 10. Rückwirkende Kraft. Anfechtung von Rechtsgeschäften unter Lebenden, von Testamenten. Erbunwürdigkeit. Anfechtung der Ehelichkeit eines Kindes. Ausschlagung der Erbschaft. Genehmigung. Bestätigung der Ehe. Erstarkung der Ehe. Gegenstück des Grundstückkaufs. Erstarkung des Vertrages eines Minderjährigen. Unvordenklichkeit. Rücknahme der Eheanfechtungsklage. Unterbrechung der Verjährung.

§ 11. Absolute Ungewißheit. Unbekannter Familienstand eines Minderjährigen. Findelkind. Schatzfund. Verschollenheit des Mündels.

§ 12. Sprachliche Fiktion. Zweifel beim Auftrag. Restwirkungen eines untergegangenen Rechtsverhältnisses. Teilweiser Untergang im Gegensatz zu völligem Untergang.

§ 1. Einleitung.

Erfahrene Anwälte pflegen den Parteien gern zu sagen: Recht bekommt im Prozesse nicht der, der es hat, sondern der, der es beweisen kann. Darin ist für die praktische Leistung des Rechtes das eigentliche und Hauptproblem beschlossen. Von anderer Seite her faßt die Theorie dieses selbe Problem an, indem sie lehrt, daß für das Recht nur der von der Partei geäußerte Wille in Betracht komme, ein nicht geäußerter Wille unberücksichtigt bleiben müsse. So unsinnlich die Rechtswelt ist, ihre Äußerungen bewegen sich alle im Gebiet des sinnlich Wahrnehmbaren und nur das Wahrgenommene kann für die rechtlichen Entscheidungen der Parteien, des Richters, des Gesetzgebers maßgebend sein. Das sinnlich Wahrgenommene täuscht nun oft ein Bild vor, das der wahren Rechtslage nicht entspricht, und da sehen sich Gesetz, Gericht und Parteien oft genug genötigt, das Unwahre für wahr zu nehmen,

es als wahr zu behandeln, und müssen und wollen dabei auch dann bleiben, wenn sich nachträglich herausstellt, daß das für wahr Gehaltene unwahr war. Das unbewußt als unwahr behandelte Wahre oder als wahr behandelte Unwahre wird vielfach aus zwingenden praktischen Gründen auch nachher noch weiter als unwahr oder wahr behandelt. Aus der unbewußten Abweichung von der Wahrheit wird eine bewußte und bei ihr soll es sein Bewenden haben. Grund ist die Sicherheit des gutgläubigen Rechtsverkehrs, die Unmöglichkeit, eine objektiv wahre Entscheidung mit Sicherheit zu treffen, aber auch die Erwägung, daß andernfalls Personen, die keinen Schutz verdienen, besser behandelt werden würden als viel würdigere, und daß gewisse Schutzmaßnahmen strafrechtlicher Natur unter Umständen vollständig versagen würden, wenn wir uns statt an die Unwahrheit, d. h. richtiger an den Schein der Wahrheit, vielmehr an die Wahrheit selber halten würden.

Ein Rundgang durch das Recht wird dies bestätigen. Mir als dem Zivilisten liegt natürlich das bürgerliche Recht am nächsten, es liefert auch die feinsten Belege. Aus Gründen des Raumes muß ich mich darauf beschränken, indem ich weiteres anderen Beiträgen vorbehalte.

Dem Leser sei empfohlen, das Bürgerliche Gesetzbuch zur Hand zu nehmen und die bloß zitierten, aber nicht ausgeschriebenen Bestimmungen nachzulesen. Hätte ich alles ausschreiben wollen, wäre die Abhandlung auf den dreifachen Umfang angewachsen. Die Zitate ohne nähere Angabe sind Zitate aus dem Bürgerlichen Gesetzbuch, BGB., sonst sind die Titel der angeführten Gesetze immer voll ausgeschrieben.

Selbstverständlich mußte auf eine gewisse Auswahl gesehen werden, erschöpfend ist der Stoff nicht gebracht, denn manche Bestimmungen setzen derart eingehende Einführung voraus, daß Rücksichten auf den Raum es verboten, sie überhaupt zu erwähnen. Der Wert des Beispiels wäre zu teuer erkauft worden, zumal diese mehr oder weniger versteckten Fälle im Leben doch nicht so häufig vorkommen, daß sie als wirkungskräftiges Beispiel eingeschätzt werden könnten.

Eine gelegentliche Abrundung, die ich eingeflochten habe, soll dem Leser den Stoff interessanter machen oder sein weitergehendes Kausalitätsbedürfnis befriedigen, damit er nicht mit ungelösten Fragen von der Lesung scheidet.

§ 2. Rechtserwerb im guten Glauben.

I. Oberster Grundsatz unseres Rechtes ist, daß niemand mehr Rechte übertragen kann als er hat. Logischer Zwang führte schon die Römer zur Formulierung dieses Grundsatzes: Nemo plus iuris transferre potest quam ipse habet. Wir haben uns darüber hinweggesetzt und so beobachten wir täglich die Folgewidrigkeit, daß jemand Rechte übertragen kann, die ihm gar nicht gehören. An sich ist die Übertragung fremder Rechte nichts Wunderbares, es muß dann aber Vollmacht oder Erlaubnis des wahren Berechtigten vorliegen, der zu der Veräußerung durch den Nichtberechtigten seine Einwilligung gibt. Das Eigentümliche bei dem Rechtserwerb im guten Glauben ist, daß hier die Rechtsübertragung ohne und gegen den Willen des wahren Berechtigten erfolgt, §§ 932ff.

Die rechtspolitische Erwägung ist einfach: Einer muß den Schaden tragen, der Eigentümer oder der gutgläubige Erwerber, der die Sache voll bezahlt hat. Außerdem besteht ein Bedürfnis, daß Eigentums- und Besitzordnung nicht zu lange miteinander in Widerspruch stehen. Um den Widerstreit zwischen Eigentums- und Besitzordnung auszugleichen, sind Rechtserwerb im guten Glauben, Ersitzung und Verjährung der Eigentumsklage eingeführt, denn einmal muß sich schließlich auch ein rechtswidriger Besitzstand gesetzlich legalisieren, muß aus einem unrechtmäßigen zu einem rechtmäßigen werden, muß den gesetzlichen Schutz erhalten, weil er sich tatsächlich zu behaupten gewußt hat.

Man kann nun drei Abstufungen beobachten und je nachdem tritt die Übereinstimmung zwischen Eigentumsordnung und Besitzordnung früher oder später ein.

Der Eigentümer verleiht Bücher an einen Freund, der darüber hinwegstirbt. Die Erben lassen die Bücherei ihres Vaters versteigern oder verkaufen sie unter der Hand an einen Antiquar. Dieser erwirbt im guten Glauben alle Bücher und wird sofort mit der Übereignung Eigentümer auch der fremden, §§ 932ff.

Dem Eigentümer sind Schmucksachen, oder bei einem Geschäfte Lebensmittel, wertvolle Stoffe, Pelzwaren, Schuhe usw. gestohlen, der Käufer erwirbt, weil die Sachen zu den gestohlenen, verlorenen oder sonst abhanden gekommenen Sachen gehören, trotz guten Glaubens kein Eigentum, § 935. Aber er

kann, weil er gutgläubig ist, ersitzen, und ersitzt in 10 Jahren, §§ 937ff.

Ist er nicht gutgläubig, d. h. es ist ihm bekannt oder infolge grober Fahrlässigkeit unbekannt, daß die Sache nicht dem Veräußerer gehört, § 932 II, dann ist Rechtserwerb im guten Glauben wie Ersitzung ausgeschlossen und es bleibt nur noch die Verjährung des Herausgabeanspruches des Eigentümers, §§ 985ff., 195, 222. Der Eigentümer kann wegen Verjährung seines Herausgabeanspruches die Sache nicht von dem Diebe oder dem bösgläubigen Käufer herausfordern, §§ 195, 222. Er behält sein Eigentum, kann es aber gegenüber der Verjährungseinrede nicht geltend machen. Das praktische Ergebnis überrascht vielleicht, aber dem Bösgläubigen soll aus Unrecht kein Recht erwachsen.

Alle diese Bestimmungen erweisen eines: Das Recht erkennt die zwingende praktische Notwendigkeit an, den tatsächlichen äußeren Zustand der Dinge, nämlich die Tatsache, daß der bloße Besitzer die Sache tatsächlich, wenn auch nicht rechtlich, hat, schließlich doch in einen Rechtszustand überzuführen, sei er auch noch so unvollkommen. Es kann auch nicht anders sein, Recht und Besitz müssen sich nach Möglichkeit immer in derselben Hand zusammenfinden, und es kann auf die Dauer der Zustand nicht aufrecht erhalten werden, daß dem Eigentumsrechte nicht auch der wahre Besitzstand entspricht. Theoretisch ist an sich das normale Mittel, die wünschenswerte Übereinstimmung zwischen Rechtsstand und Besitzstand herbeizuführen, die Eigentumsklage, die Klage auf Herausgabe der Sache, die der nichtbesitzende Eigentümer gegen den besitzenden Nichteigentümer anstrengen kann, §§ 985ff. Aber darauf können wir nicht immer warten und wir wollen darauf auch nicht immer warten, sondern schützen aus zwingenden Gründen der Verkehrssicherheit den gutgläubigen Besitzer, versagen also die Klage aus § 985ff. Nicht bloß der Besitz soll zum Eigentum gezogen werden, sondern der Besitz zieht umgekehrt auch das Eigentum an sich.

Aber nicht immer. Gestohlene, verlorene oder sonst abhanden gekommene Sachen können nicht auf Grund des bloßen guten Glaubens erworben werden, § 935. Der Grund ist, daß sie ohne den Willen des Eigentümers in den menschlichen Verkehr geraten sind. Wer seine Sache wissentlich und willentlich einem Mieter, einem Entleiher, einem Verwahrer, einem Handwerker, einer Fabrik anvertraut, muß nehmen, was danach kommt,

wenn diese an gutgläubige Dritte weiter veräußern. Er muß sich an den halten, der sein Vertrauen betrogen hat: Wo du deinen Glauben gelassen hast, sollst du ihn wieder suchen. Oder: Hand wahre Hand. Gutgläubige Dritte sollen nicht darunter leiden, daß der Eigentümer sein Vertrauen einem Menschen schenkte, der es nachher enttäuscht. Strafrechtlich zugespitzt heißt dies: § 935 gewährt wohl Schutz gegen den Diebstahl, aber nicht gegen die Unterschlagung.

II. Man hat über die juristische Konstruktion dieser Erscheinung gestritten. Die einen behaupteten, der Veräußerer hätte eine besondere Veräußerungsmacht, kraft deren er fremde Sachen wirksam veräußern könnte. Die Unhaltbarkeit ergibt sich aus dem bekannten Wort Regelsbergers, was dies denn für eine Macht sei, die vor dem bösen Glauben des Erwerbers hinschmölze wie die Butter an der Sonne. In der Tat, das, was wir Juristen unter Macht, insbesondere rechtlicher Macht, verstehen, kann der Veräußerer nicht haben, denn mit dem Begriff der Macht verbinden wir immer die Vorstellung des Unentziehbaren, dem nicht durch beliebige Eingriffe oder Handlungen Dritter oder durch Ereignisse, die bei Dritten eintreten, ein Ende gemacht werden kann. Solche schwankenden und unsicheren Rechtsstellungen sind keine Machtstellungen. Darum ist z. B. auch der Ausdruck Vollmacht im juristischen Sinne nicht ganz glücklich, denn die Vollmacht kann grundsätzlich jeden Augenblick widerrufen werden, ist also alles andere eher als echte Macht.

Andere haben mit der Annahme einer gesteigerten Erwerbsfähigkeit des Erwerbers zu helfen versucht. Diese Vorstellung scheitert daran, daß sie mit unseren Kausalitätsvorstellungen nicht vereinbar ist. Der Erwerber soll deshalb eine gesteigerte Erwerbsfähigkeit haben, weil dem Veräußerer etwas an seinen Befugnissen abgeht. Eine merkwürdige Gedankenverbindung, die uns nicht darüber aufklärt, wieso es kommt, daß ein ausgesprochener rechtlicher Mangel bei dem Veräußerer eine solche verstärkende Einwirkung auf die rechtlichen Fähigkeiten des Erwerbers haben soll. Ist es schon unvorstellbar, daß Umstände, die bei dem Veräußerer vorliegen, überhaupt die Rechtsstellung oder die rechtlichen Fähigkeiten des Erwerbers sollen beeinflussen können, so streitet es noch mehr gegen unsere Vorstellung, daß ein Rechtsmangel beim Veräußerer ausgerechnet eine die Fähigkeiten des Erwerbers steigernde Wirkung haben soll. Die Germanisten haben

sich geholfen, indem sie Wort und Begriff des Rechtsscheins einführten. Damit geben sie eine äußere Beschreibung, aber keine juristische Analyse, erklären überdies nicht, was der bloße Schein für Kräfte und Fähigkeiten haben soll, um dem Nichteigentümer die Veräußerung einer fremden Sache zu ermöglichen. Wir geraten mit diesen Erörterungen über die Kräfte und Fähigkeiten des Rechtsscheins schon in die Fiktionen hinein, es bleibt uns aber nichts anderes übrig, denn auch die sonstigen Erklärungsversuche arbeiten ebenfalls mit Fiktionen. Die handgreiflichste und widerspruchsvollste ist die Verfügungsmacht des Nichteigentümers, nicht besser ist die gesteigerte Erwerbsfähigkeit, befriedigender ist schon der Rechtsschein, aber auch er reicht nicht hin. Einmal gibt es Fälle, wo der Rechtsschein offenkundig falsch ist, aber doch funktioniert, wir werden im Familienrecht derartiges noch kennen lernen, sodann sagt der Schein als Schein, daß eben das positive juristische Etwas, das die Wirkungen des Rechtserwerbes im guten Glauben rechtfertigen soll, noch immer fehlt.

Andernfalls kommt man zu dem wissenschaftlichen Bankbruch, der aber auch schon vorgekommen ist, anzunehmen, daß für die Wirkungen gar nicht das vollgültige Rechtsgeschäft nötig wäre, sondern immer und überall nur das Scheinrechtsgeschäft. Damit würden wir aber die oberste Grundlage aller unserer juristischen Vorstellungen aufgeben. Wir können nun einmal den Satz nicht entbehren, daß niemand mehr Rechte übertragen kann, als er hat, und nur der Rechte übertragen kann, der sie hat. Nur mit diesen beiden Sätzen können wir Ordnung in die Dogmatik und in das praktische Rechtsleben bringen. In gewissen Fällen kann aber auch ein Nichteigentümer an den gutgläubigen Erwerber das Eigentum übertragen. Also — folgerten einige — ist der Satz: Nemo plus iuris transferre potest quam ipse habet und sein Gegenstück falsch oder mindestens entbehrlich und das Eigentum wird auf den Erwerber überhaupt nicht deswegen übertragen, weil der Veräußerer es hat; es ist entbehrlich, um den Eigentumserwerb des Erwerbers zu erklären. Damit schüttete man das Kind mit dem Bade aus, denn es wird doch niemand zweifeln, daß der Kaufmann, der mir einen Strohhut übereignet, mir deshalb das Eigentum verschaffen kann und verschafft, weil er selber Eigentümer ist und kraft seines Eigentums die Befugnis hat, mir sein Eigentum zu übertragen. Wir würden uns allen

sicheren Boden unter den Füßen fortziehen, wollten wir die Vorstellung aufgeben, daß überall dort, wo der Verfügende Inhaber des vollen Rechtes ist, seine Verfügung auf dieses sein Vollrecht zurückzuführen ist.

Dann muß aber die Verfügung des Scheinberechtigten auf mehr als einen bloßen Schein zurückgeführt werden. Der Schein ist das Nichts und aus nichts kommt für uns Juristen nichts. Das ist das Denkgerät, mit dem wir arbeiten und so, wie die Dinge nun einmal liegen, auch arbeiten müssen. Also muß zwischen dem Nichts und dem vollwirksamen Rechtsverhältnis, dem vollwirksamen Rechtsgeschäft noch ein Drittes in der Mitte sein, das wir nur äußerlich beschreiben, aber nicht juristisch analysieren, wenn wir es als Rechtsschein bezeichnen. Dieses Mittelding hat mit dem wahren Recht und dem vollwirksamen Rechtsverhältnis das Rätselhafte gemeinsam, daß es wohl Dauerwirkungen äußern kann, selber aber nichts Dauerndes zu sein braucht. Was bei dem wahren Berechtigten unentziehbare rechtliche Befugnis ist, ist dem Scheinberechtigten entziehbare bloße Möglichkeit. In der Tat liegt in den Worten Befugnis und Möglichkeit der eigentliche Unterschied beschlossen.

Man muß von dem normalen Fall der Veräußerung ausgehen, wo der Veräußerer das volle Recht hat und es voll übertragen kann und will. Dies geschieht durch Ausübung der in jedem Eigentumsrechte enthaltenen Verfügungsbefugnis. Das Eigentum läßt sich in folgende Gruppen von Befugnissen zerlegen.

1. Die Befugnis zu körperlicher Einwirkung als solche, z. B. Verbrennen des erhaltenen Briefes. Eine solche wird meistens fahrlässig ausgeübt: Der Eigentümer zerbricht seinen Teller, stößt die Fensterscheibe ein, brennt sich mit der Zigarre ein Loch in seinen Rock, stößt die Flasche mit Tinte um.

2. Die Nutzungsbefugnis. Die eigentliche und hauptsächlichste Befugnis, in deren Dienst alle anderen stehen. Der Eigentümer sitzt auf dem Stuhl, schläft in dem Bett, ißt mit der Gabel, trinkt aus dem Glase, trägt seine Kleidung, benutzt sein Rad usw. Am vielseitigsten sind die Nutzungsbefugnisse bei Grundstücken, da hier die Nutzungshandlungen am vielseitigsten sind: gehen, stehen, fahren, Vieh treiben, reiten, graben, pflügen, ernten, wohnen, Steine brechen, Lehm, Kies, Mergel, Sand, Torf graben, Wasser schöpfen und leiten. Entsprechend zerlegt man auch die eine große Nutzungsbefugnis in Unterarten, die aus dem römischen

Rechte als die verschiedenen Dienstbarkeiten bekannt sind: servitus itineris, actus, viae, aquaehaustus, aquaeductus, pecoris ad aquam appulsus, ne luminibus officiatur, ne prospectui officiatur usw.

3. Verfügungsbefugnis. Sie steht aus eigenem Rechte nur dem Eigentümer und dem Pfandgläubiger zu. Der Pfandgläubiger kann fremdes Eigentum übertragen, aber zu diesem Behufe ist ihm ausdrücklich ein besonderes Recht gegeben, eben die im Eigentum enthaltene Verfügungsbefugnis.

4. Schutzbefugnis, als Klage des Eigentümers auf Herausgabe der Sache, Klage des nicht besitzenden Eigentümers gegen den besitzenden Nichteigentümer, §§ 985ff.; ferner Klage des besitzenden Eigentümers wegen Störung, z. B. durch Anmaßung einer Weide-, Wege-, Wassergerechtigkeit, § 1004.

Von diesen vier Gruppen kommt für uns die dritte in Betracht. Wenn der veräußernde Nichteigentümer an den gutgläubigen Erwerber das Eigentum überträgt, so ist dies gar nicht anders juristisch erklärbar als durch die Vorstellung, daß man sagt, der veräußernde Nichteigentümer übe die Verfügungsbefugnis des Eigentümers aus. Dann muß ihm aber die Ausübungsmöglichkeit für diese ihm fremde Befugnis zustehen und, wenn wir dies annehmen, gewinnen die für unsere Vorstellung unerläßliche Möglichkeit, ein positives Etwas als Grund für die rechtswirksame Verfügung des Nichtberechtigten anzunehmen und auf diese Weise „nachzuweisen". Es ist ein von uns selber erst geschaffener Kunstgriff, die Verfügungsbefugnis als Bestandteil des Eigentums zu denken, sodann hierfür eine gesonderte Ausübungsmöglichkeit vorzustellen und zuletzt diese gesonderte Ausübungsmöglichkeit auch dem Nichtberechtigten zu geben. Damit gewinnen wir den Vorteil, die positiven Rechtswirkungen der Verfügung auf ein positiv „wirkendes" Etwas zurückzuführen, vermeiden zugleich die undurchführbare Vorstellung, daß dem Nichtberechtigten eine echte Verfügungsmacht zustehe, wie sie nur dem Eigentümer und dem Pfandgläubiger zukommen. Analysiert man den Rechtsschein der Germanisten schärfer und holt man das, was hinter ihm steckt und was für uns Juristen schlechterdings unentbehrlich ist, hervor, so stoßen wir zuletzt auf eine bloße A u s ü b u n g s m ö g l i c h k e i t, die deshalb, weil sie bloße Möglichkeit ist, auch vor dem bösen Glauben des Erwerbers in nichts zusammensinkt und wirkungslos sich restlos auflöst. Zugleich vermeiden wir mit der auf die Verfügungsbefugnis beschränkten Ausübungsmöglichkeit, dem Nicht-

berechtigten weitere Eigentumsbefugnisse zu geben, die ihm zweifellos nicht zustehen, ihm auch nicht gegeben werden sollen, z. B. Nutzungsbefugnisse.

III. Da es sich um eine ganz allgemeine Erscheinung handelt, muß noch etwas tiefer gegraben werden. Die Unentziehbarkeit der Rechtsstellung bedeutet, daß der Berechtigte sich in der Innehabung dieser Rechtsstellung selber behaupten kann. Beweis hierfür ist die Klage des nichtbesitzenden Eigentümers gegen den besitzenden Nichteigentümer auf Herausgabe der Sache, §§ 985ff., nicht minder die Klage des besitzenden Eigentümers gegen den Störer, der sich eine Dienstbarkeit, etwa ein Wegerecht, an dem Grundstück des Klägers anmaßt, § 1004. In der Aufzählung der im Eigentum enthaltenen verschiedenen Befugnisse ist unter Nr. 4 die Schutzbefugnis aufgeführt; sie macht das Eigentum erst zum richtigen Recht, denn sie sichert ihm seine Rechtsstellung. Mit ihr zieht er die Sache immer wieder an sich heran, wenn sie ihm abhanden gekommen ist, er behauptet sich mit ihr, sie gibt die Selbstbehauptungsfähigkeit aus eigener Kraft, aus eigenem Recht. Das letzte unzerstörbare Merkmal echten Rechts ist diese vom Staate gewährte und gewährleistete Selbstbehauptungsfähigkeit aus eigenem Rechte, die Unentziehbarkeit der Rechtsstellung. Dem Gläubiger kann sein Forderungsrecht gegen seinen Willen nicht entzogen werden und er macht seine Selbstbehauptungsfähigkeit aus eigenem Rechte dadurch geltend, daß er den Schuldner, der nicht zahlen will oder der die Zahlungspflicht leugnet, verklagt, ein obsiegendes Urteil, d. h. eine behördliche Feststellung seines Rechtes durchsetzt und nunmehr unter behördlicher Hilfe mittels der Zwangsvollstreckung die Leistung erzwingt. Nirgendwo mehr bewährt es sich, daß echtes Recht auch zugleich echte rechtliche Macht ist. Macht aber kann sich, eben weil sie Macht ist, durch sich selbst behaupten.[1]) Dies hat bei dem Forderungsrecht noch eine ganz besondere Seite. Jede Forderung richtet sich nur gegen eine ganz bestimmte Person oder gegen eine ganz bestimmte und genau begrenzte Gruppe von Personen, gegen den Schuldner oder gegen die Schuldner (z. B. wenn einer oder wenn mehrere zusammen für den angerichteten Schaden haftbar sind). Darin

---

[1]) Entsprechend ist es falsch, den Zivilprozeß immer nur als Schutzmittel für den Gläubiger zu betrachten, er ist auch ein Hindernis: Der Gläubiger muß sein Recht prüfen lassen.

spricht sich die Relativität des Forderungsrechtes aus. Es hat aber auch eine absolute Wirkung gegen jedermann, und diese zeigt sich im Prätendentenstreit, wenn dem Gläubiger das Forderungsrecht von einem anderen, der Gläubiger zu sein behauptet, bestritten wird. Dann kann der Gläubiger sein Forderungsrecht gegen jeden, der ihm die Zuständigkeit bestreitet und sie für sich selber in Anspruch nimmt, feststellen lassen und sich dergestalt in der Innehabung der Forderung gegen jedermann behaupten. Hierin zeigt sich nur dieselbe Selbstbehauptungsfähigkeit aus eigener Kraft, die gegen den widerstrebenden Schuldner durchschlägt und ihr Seitenstück in der Durchschlagskraft der Eigentumsklagen gegen die Nichteigentümer hat.

Das eigentliche Rätsel besteht darin, daß ein Etwas, dem jede Fähigkeit zur unbedingten Selbstbehauptung abgeht, dieselben Dauerwirkungen äußern kann wie das echte Recht. Denn das ist das Eigentümliche, daß die einmal eingetretenen Wirkungen erhalten bleiben, als ob sie von dem echten Recht ausgegangen wären. Dieses Rätsel darf aber um so weniger schrecken, als wir ja schon längst mit unseren Vorstellungen vom wirkenden Etwas, Selbstbehauptungsfähigkeit aus eigener Kraft, mitten im bloß Bildhaften oder in der Fiktion drinstecken. Es handelt sich für uns doch nur darum, die Folgerungen einer selbstgeschaffenen Fiktion wieder abzustoßen. Die Selbstbehauptungsfähigkeit aus eigener Kraft ist eine Fiktion, die wirkende Kraft ist eine Fiktion, die Folgerung, daß nur die Ausübung echter Rechte vollwirksam sein könnte, ist Folgerung aus einer Fiktion und wird abgeschnitten dadurch, daß wir einen neuen Aushilfsbegriff erfinden, die bloße Möglichkeit, insbesondere die bloße Ausübungsmöglichkeit. Diese aber wieder läßt sich auf einen anderen Begriff der Rechtswissenschaft zurückführen, auf den umstrittensten und rätselhaftesten von allen, der schließlich aber doch der einfachste und elementarste ist, den jedes Recht kennt und als ersten verwendet.

IV. Die dem Nichtberechtigten zustehende Ausübungsmöglichkeit in Ansehung der Verfügungsbefugnis gründet sich auf seinen Besitz, auf die äußerlich sichtbare, sinnlich wahrnehmbare Tatsache des tatsächlichen Habens, §§ 929ff. Was das besagen will, kann jeder selber ermessen, wenn er nur seine eigenen täglichen Beobachtungen juristisch schärfer nachprüft. Wenn auf der Landstraße eine Person in bäuerlicher Kleidung ein Bauernfuhrwerk fährt, kann niemand mit Gewißheit sehen und sagen, der Fuhr-

mann sei der Eigentümer, er kann auch das Gegenteil nicht sagen. Er wird sich aber doch immer an die bloße Tatsache des äußerlich erkennbaren tatsächlichen Habens halten und wird dieser Tatsache vertrauen, er wird freilich nicht wissen, ob sein Vertrauen richtig ist. Nach dem, was er wahrnimmt, wird er den Fuhrmann für den Eigentümer halten, denn gewöhnlich pflegt der Bauer selber zu fahren. Sitzt aber ein siebzehnjähriger Mensch auf dem Wagen, wird man ihn schon nicht mehr für den Eigentümer halten, sondern sich sagen, daß er wahrscheinlich in fremdem Auftrage das Fuhrwerk lenke. Noch deutlicher wird es, wenn ein herrschaftliches Fuhrwerk von einem Kutscher in Kutscherkleidung gelenkt wird. Es wird niemand auf Eigentum des Kutschers schließen, obgleich in der Stadt die sogenannten unnummerierten Droschken häufig genug von den Fuhrherren selber in Kutscherkleidung gefahren werden.

Dem Reiter sieht man nicht an, daß er kein Eigentümer ist. Anders, wenn es der bekannte Stößer aus dem Leihstall ist, auf dem die Sonntagsreiter ihre Verdauung aufbessern. Von dem Studenten und der Studentin nimmt man an, daß die von ihnen getragene Mappe ihnen gehört, ihr Eigentum ist; von der Ordonnanz, dem Kassenboten, dem Gerichtsdiener, dem Universitätspedellen weiß man das Gegenteil.

Die Verkäuferin vom Lande, die mit Butter, Eiern, Geflügel, Gemüse zum Wochenmarkt kommt, wird jeder auch für die Eigentümerin des Korbinhaltes halten, besser Unterrichtete werden aber oft wissen, daß sie es nicht ist, sondern daß sie im Auftrage anderer kommt und fremde Sachen mit Einwilligung des Eigentümers verkauft. Andererseits ist sich über die Rolle des einkaufenden Dienstmädchens mit der weißen Schürze jedermann klar.

Läßt sich also zuweilen unter besonderen Voraussetzungen leicht ersehen und feststellen, daß der Besitzer der Sachen nicht ihr Eigentümer sein kann, so bleibt doch in den meisten Fällen die Wahrheit für die große Menge verborgen. Diese hält sich erfahrungsgemäß an das, was sie mit den Sinnen wahrnimmt, und behandelt dementsprechend den bloßen Besitzer der Sache so lange als Eigentümer, bis ihr das Gegenteil klar geworden ist. Dem trägt das BGB. Rechnung und gibt dem bloßen Besitzer innerhalb der angegebenen Grenzen die Möglichkeit, zugunsten des gutgläubigen Dritten über das Eigentum zu verfügen. Dann ist es aber auch nur folgerichtig, von einem bloßen Besitz an der

Verfügungsbefugnis zu sprechen. Dieser Besitz ist das tatsächliche Haben der Verfügungsbefugnis im Gegensatz zum rechtlichen Haben, dem Eigentum und dem Pfandrecht. In dem bloß tatsächlichen Haben liegt seine Natur als einer in Wirklichkeit recht unsicheren Rechtsstellung beschlossen. Wenn der Prüfungskandidat mit dem gemieteten „glückbringenden" Examenszylinder dem Prüfungsgebäude zustrebt und der Wind ihm seinen Glücksbringer entführt, so ändert sich an dem Eigentum nichts, wohl aber sehr leicht einmal Erheblichstes an dem Besitz, wenn z. B. der Hut in den hochgehenden Fluß fällt und der Prüfling ihm aus Mangel an Zeit nicht weiter nachgehen kann. Das unsichtbare Recht ist fest, sicher, unentziehbar, dafür aber auch schwer erkennbar, der Besitz als das tatsächliche Haben ist umgekehrt leicht erkennbar, aber auch sehr leicht zerstört. Das hindert nun nicht, daß er, solange er da ist, dem Eigentum empfindlichen Wettbewerb macht, ja dem Eigentum unmittelbar gefährlich werden kann. Aber er versagt, sobald er mit dem Eigentum zusammenstößt und der Eigentümer seinen Herausgabeanspruch aus §§ 985ff. geltend macht. Dann stürzt die ganze Rechtsstellung des Besitzers zusammen.

Im Sinne des Rechtes müssen wir also sagen: Die Fiktion des Nichteigentümers als Eigentümer wird juristisch aufgelöst in die Vorstellung des Besitzes des Nichteigentümers an gewissen, im Eigentum enthaltenen Befugnissen. Dieser Besitz ist nichts anderes als die Möglichkeit, diese Befugnisse auszuüben.

Für uns schiebt sich also zwischen volles Recht und volles Nichtrecht noch ein Drittes ein, die bloße Ausübungsmöglichkeit als solche, die je nach dem Verkehrsbedürfnis auch Nichtberechtigten verliehen wird, die aber wegen ihrer leichten Entziehbarkeit eben nur eine Möglichkeit, nicht aber eine unentziehbare Befugnis im Sinne echten Rechtes sein kann (s. oben II, S. 19).

Man spricht in solchen Fällen auch von einer Legitimation, nicht unrichtig. Doch wird über die Legitimation an anderer Stelle besser gesprochen.

V. Der Rechtserwerb im guten Glauben kommt auch bei Grundstücken vor und hier hat sich schon ganz von selber in der Wissenschaft der Ausdruck „Buchbesitzer" für den in das Grundbuch eingetragenen Nichteigentümer eingebürgert. Der Buchbesitzer kann das Eigentum an dem Grundstück auf den gutgläubigen Erwerber übertragen, nicht, wie bei beweglichen Sachen,

der körperliche Sachbesitzer. Man kann körperlicher Sachbesitzer sein ohne Buchbesitzer zu sein, regelmäßig wird beides zusammentreffen. Die Grundlage für die wirksame Veräußerung an den gutgläubigen Dritten ist bei beweglichen Sachen der körperliche Sachbesitz, erworben durch Erwerb der tatsächlichen Gewalt über die Sache. Denn nur der Sachbesitzer kann die körperliche Übergabe, ohne die kein Eigentum übergeht, bewirken. Dagegen bei Grundstücken kann nur der Buchbesitzer übertragen. Mit Fug, denn die Veräußerung vollzieht sich nicht durch Übergabe der Sache an den Erwerber wie bei beweglichen Sachen, §§ 929ff., sondern durch grundbuchliche Veräußerung. Diese fordert einmal Auflassung, d. h. die in Anwesenheit von Veräußerer und Erwerber vor dem Gericht abgegebene Erklärung, daß das Eigentum übergehen solle, dazu die Erklärung des Erwerbers, daß er das Eigentum erwerben wolle und erwerbe, § 925. An die Auflassung schließt sich als zweiter Bestandteil des Übertragungsaktes die Eintragung in das Grundbuch an, § 873. Selbstverständlich kann nur der eine wirksame Veräußerung an den gutgläubigen Erwerber vornehmen, der imstande ist, die äußeren Veräußerungsformen zu erfüllen, und auch nur für den Buchbesitz gelten die Vermutungen der §§ 891, 892.

§ 891. ,,Ist im Grundbuch für jemand ein Recht eingetragen, so wird vermutet, daß ihm das Recht zustehe.

Ist im Grundbuch ein eingetragenes Recht gelöscht, so wird vermutet, daß das Recht nicht bestehe."

§ 892. ,,Zugunsten desjenigen, welcher[1]) ein Recht an einem Grundstück oder ein Recht an einem solchen Recht[2]) durch Rechtsgeschäft[3]) erwirbt, gilt der Inhalt des Grundbuches als richtig, es sei denn, daß ein Widerspruch gegen die Richtigkeit eingetragen oder die Unrichtigkeit dem Erwerber bekannt ist. Ist der Berechtigte in der Verfügung über ein im Grundbuch eingetragenes Recht zugunsten einer bestimmten Person beschränkt[4]), so ist

[1]) Künftig wird der Ausdruck des BGB.: derjenige, welcher usw. vermieden und durch besseres Deutsch von mir ersetzt werden.

[2]) Verpfändung der Hypothek gibt ein Pfandrecht an der Hypothek; es kommt auch Verpfändung des Nießbrauchs an einem Grundstück vor.

[3]) Gegensatz ist der Erwerb durch richterliche Verfügung, z. B. Eintragung einer Sicherungshypothek für einen pfändenden Gläubiger auf richterliche Anordnung.

[4]) Der Gemeinschuldner ist infolge der Eröffnung des Konkurses den Konkursgläubigern gegenüber in der Verfügung über sein dem Konkurse anheimgefallenes Vermögen beschränkt.

die Beschränkung dem Erwerber gegenüber nur wirksam, wenn sie aus dem Grundbuch ersichtlich oder dem Erwerber bekannt ist."

VI. Der Rechtserwerb im guten Glauben vermag außer dem Eigentum noch alle sonstigen Rechte an körperlichen Sachen zu übertragen: Nießbrauch an beweglichen Sachen und an Grundstücken, Pfandrecht an beweglichen Sachen, Hypothek und Grundschuld an Grundstücken, Dienstbarkeiten aller Art, als Wasser-, Weide-, Wegegerechtigkeiten usw., §§ 1032, 1138, 1140, 1207, 1257.

Rechtserwerb im guten Glauben kann praktisch werden, wenn der Scheineigentümer Pfandrecht, Nießbrauch, Dienstbarkeit überträgt; ebenso wichtig sind die Fälle, wo ein Scheinhypothekengläubiger, ein Scheinpfandgläubiger, ein Scheindienstbarkeitsberechtigter sein ihm scheinbar zustehendes Recht überträgt. Dies ist für den Fall des Pfandrechtes an beweglichen Sachen ausdrücklich geregelt, § 1244, versteht sich bei Grundstücken kraft der allgemeinen Fassung des § 892 von selber.

Entsprechendes wie für das Pfandrecht an Grundstücken gilt für Schiffspfandrecht an eingetragenen Schiffen, vgl. §§ 1260, 1262, 1272.

VII. Veranlassung zum Rechtserwerb im guten Glauben liegt nicht bloß dann vor, wenn der Veräußerer jeglichen Rechtes ermangelt. Es kann auch sehr wohl vorkommen, daß er zwar das volle Recht hat, daß ihm aber die Veräußerung oder Verfügung verboten ist. Sie wird dann regelmäßig für unwirksam erklärt. Aber der gute Glaube kann auch diese Unwirksamkeit heilen.

§ 135. ,,Verstößt die Verfügung über einen Gegenstand gegen ein gesetzliches Veräußerungsverbot, das nur den Schutz bestimmter Personen bezweckt, so ist sie nur diesen Personen gegenüber unwirksam.[1]) Der rechtsgeschäftlichen Verfügung steht eine Verfügung gleich, die im Wege der Zwangsvollstreckung[2]) oder der Arrestvollziehung erfolgt.[3])

---

[1]) Typischer Fall: Die Konkursgläubiger brauchen sich eine nach der Konkurseröffnung durch den Gemeinschuldner vorgenommene Veräußerung nicht gefallen zu lassen. Der Konkursverwalter muß sogar die Unwirksamkeit geltend machen, §§ 7, 8, 15 der Konkursordnung. Der Vorerbe soll gewisse Veräußerungen nicht zuungunsten des Nacherben vornehmen, §§ 2113, 2114; während der Testamentsvollstreckung kann der Erbe über keinen Nachlaßgegenstand verfügen, § 2211.

[2]) Pfändungspfand: ein Gläubiger pfändet die Möbel des Gemeinschuldners.

[3]) Arrest ist ebenfalls Pfändung der Sache oder der Person, aber sie ist nicht grundsätzlich endgültig, sondern etwas grundsätzlich Vorläufiges.

Die Vorschriften zugunsten derer, die Rechte von einem Nichtberechtigten herleiten, finden entsprechende Anwendung."

§ 136 stellt ein gerichtliches oder sonstiges behördliches Veräußerungsverbot dem gesetzlichen Veräußerungsverbot gleich. Ein gerichtliches Veräußerungsverbot kann ergehen auf Grund einer einstweiligen Verfügung im Prozesse, indem einer Partei die Veräußerung der Sache, deren Herausgabe der Kläger verlangt, verboten wird, Zivilprozeßordnung § 938 II.

Es kann auch vorkommen, daß jemand nicht das volle Recht insofern hat, als sein Recht nur bedingt oder betagt ist, §§ 161, 163.[1])

VIII. Eine Klausel zugunsten des gutgläubigen Erwerbers enthält § 366 des Handelsgesetzbuches: „Veräußert oder verpfändet ein Kaufmann im Betriebe seines Handelsgewerbes eine ihm nicht gehörige bewegliche Sache, so finden die Vorschriften des Bürgerlichen Gesetzbuches zugunsten derer, die Rechte von einem Nichtberechtigten herleiten, auch dann Anwendung, wenn der gute Glaube des Erwerbers die Befugnis des Veräußerers oder Verpfänders, über die Sache für den Eigentümer zu verfügen, betrifft.

Ist die Sache mit dem Rechte eines Dritten belastet, so finden die Vorschriften des Bürgerlichen Gesetzbuches zugunsten derer, die Rechte von einem Nichtberechtigten herleiten, auch dann Anwendung, wenn der gute Glaube die Befugnis des Veräußerers oder Verpfänders, ohne Vorbehalt des Rechtes über die Sache zu verfügen, betrifft." (Die Bank veräußert die dem A. verpfändeten Wertpapiere des B.)

Gewisse Kaufleute haben wegen ihrer Forderungen an die Gegenpartei ein Pfandrecht an den Sachen der Gegenpartei, die auf Grund des Geschäftes in ihre Hände gekommen sind, z. B. Spediteure, Frachtführer. Ihr gesetzliches Pfandrecht ist durch § 366 III des Handelsgesetzbuches einem durch Vertrag erworbenen Pfandrecht gleichgestellt.

Für den Laien mag es belehrend sein, um die bunte Mannigfaltigkeit des Lebens zu würdigen, wenn daran erinnert wird, daß

---

[1]) Die Wirkungen von Bedingung und Befristung näher zu erklären, würde hier zu weit führen. Der Leser, der der Sache näher nachgehen will, findet das Nötige in meinen Institutionen des Bürgerlichen Gesetzbuches (4. Aufl.), S. 848 ff., bemerkt, wo ich alles ausführlich dargestellt habe.

der Veräußerer eine Sache veräußern kann, an der kein Pfandrecht, kein Nießbrauch, kurz keinerlei Recht an fremder Sache besteht. Es kann sich aber auch um Sachen handeln, an denen außer dem Eigentümer auch noch Dritte durch Pfandrechte, Nießbrauch, sonstige Dienstbarkeiten usw. berechtigt sind. Auch diese Rechte an fremder Sache fallen vor dem Rechtserwerb im guten Glauben hin. Überhaupt werden alle Rechte an der Sache zerstört, soweit als der gute Glaube reicht. Das ergibt sich für grundbuchliche Veräußerungen aus § 892 von selber, ist für bewegliche Sachen in § 936 ausdrücklich vorgeschrieben.

IX. Schließen wir ab, so ergibt sich: Der Nichteigentümer wird sehr oft als Eigentümer behandelt oder doch als einer, dem der Eigentümer die Erlaubnis gegeben hat, über das Eigentum zu verfügen (§ 366 des Handelsgesetzbuches). Ebenso wird der Nichtpfandgläubiger sehr oft als Pfandgläubiger behandelt, ohne es doch zu sein. Immer spricht zugunsten des so Behandelten ein äußerer, sinnlich wahrnehmbarer Tatbestand, der im Volke den Glauben erweckt, der Nichtberechtigte habe das Recht, das er nicht hat. Dieses unmittelbare Behandeltwerden „als ob" ist natürlich ein juristisches Behandeltwerden und kann es nur dadurch sein, daß der betreffende Scheinberechtigte gewisse ihm an sich nicht zustehende Befugnisse vollwirksam auszuüben vermag. Diese vollwirksame Ausübung ist aber etwas anderes als bloße Rechtsanmaßung. Wenn der Besitzer einer gestohlenen Sache sie veräußert, so ist dies höchstens ein Ausübungsversuch und immer eine bloße Rechtsanmaßung, denn sie hat nicht die Wirkung, das Eigentum zu übertragen. Rechtsausübung besteht gerade darin, daß genau die Wirkungen herbeigeführt werden, die der wahre Berechtigte herbeiführen kann. Dann ist der Erwerber auch nicht betrogen, denn er braucht die Sache nicht herauszugeben und bekommt für sein gutes Geld auch gute Ware. Wo er geschädigt ist, liegt auch keine Rechtsausübung vor, vielfach sogar, z. B. bei der Veräußerung durch Dieb und Hehler, echter Betrug.

§ 3. Sonstige dingliche Scheinberechtigungen.

I. Tritt die Scheinberechtigung auch bei der Verfügungsbefugnis besonders deutlich hervor, so ist sie doch nicht die einzige. Es wurde schon darauf hingewiesen, daß der Nichteigentümer die Sache ersitzen kann. Ersitzung setzt sogenannten Eigenbesitz

voraus, § 937 I. Eigenbesitzer ist, wer eine Sache als ihm gehörend besitzt, § 872. Mieter, Entleiher, Verwahrer, Pfandgläubiger, Nießbraucher sind keine Eigenbesitzer, solange sie sich innerhalb der Grenzen ihres Rechtes halten. Wohl aber ist Eigenbesitzer, wer die Sache dauernd wie ein Eigentümer für sich haben und behalten will oder wer sie zum Zwecke der Ausübung des Eigentums für sich behält.[1])

Der gutgläubige Eigenbesitz macht sich als Scheinrecht nach zwei Richtungen hin geltend.

1. Er befreit den Besitzer von der Haftung für Sachbeschädigung. Wenn der gutgläubige Eigenbesitzer in der Meinung, eine eigene Sache vor sich zu haben, die Sache beschädigt, ist an sich seine Handlung rechtswidrig, denn sie verstößt gegen das Eigentum des wahren Eigentümers. Dennoch wird der Eigenbesitzer nicht haftbar, er haftet erst von dem Augenblick an für verschuldete Beschädigung, wo die Klage auf Herausgabe der Sache gegen ihn rechtshängig geworden ist, § 989. Er kann also die in § 2, II unter Nr. 1 aufgeführte Befugnis zu körperlicher Einwirkung bis dahin ohne Verantwortlichkeit ausüben.

2. Der gutgläubige Eigenbesitzer erwirbt das Eigentum an den Früchten der Sache wie ein Eigentümer, und zwar ohne weiteres mit der Trennung, § 955. Dies ist sonst nur Vorrecht des Eigentümers oder des Nießbrauchers, hier wird es auch dem zugestanden, der keinerlei Recht an der Sache für sich einzuwerfen hat. Gewissermaßen übt das Gesetz das Eigentum für ihn aus, indem es ihm das Eigentum an den Früchten ohne weiteres in den Schoß wirft.

II. Dem Nichteigentümer stehen aber auch die Schutzbefugnisse des Eigentümers, die Klage auf Herausgabe und die Klage wegen Störung zu. Hier ist das Wesen der dem Nichteigentümer zustehenden Rechtsstellung zuerst und am klarsten erkannt worden, indem als eigentliche Grundlage dem Begriff und dem Ausdruck nach der Besitz als Grundlage dieser Ausübungsmöglichkeit seit jeher unbestritten anerkannt worden ist. Der bloße Besitzer hat, wenn ihm die Sache ohne seinen Willen durch verbotene Eigenmacht entzogen worden ist, eine Klage auf Herausgabe, und hat, wenn er im Besitze gestört wird, eine

[1]) Dies mag hier genügen, völlige Übereinstimmung herrscht über diese Formeln nicht.

Klage wegen Störung, §§ 858, 861, 862. Es wird nicht gefordert, daß der Besitzer Scheineigentümer sei, es kann vielmehr ganz klar und offenbar sein, daß er kein Eigentümer ist, er hat die Besitzklagen dennoch. Sie stehen ihm zu, wenn er Mieter, Entleiher, Verwahrer usw. ist, wenn er selber gar kein Hehl daraus macht, daß ihm das Eigentum fehlt. Ja sogar der Dieb hat sie, wenn ihm die Sache wieder gestohlen wird, und er kann auf Vorhalten, daß er ja gestohlen habe, erwidern, das sei richtig, er habe aber dem Beklagten nicht gestohlen und der Beklagte dürfe sich nur auf einen Diebstahl berufen, den er, der Kläger, gegen den Beklagten verübt habe, §§ 861 II, 862 II.[1]) Hier sind die Vorstellungen von Rechtsschein und Scheinberechtigung ganz abgestreift und der körperliche Sachbesitz als die alleinige Grundlage der Ansprüche anerkannt.

Die Klagrechte des Besitzers ermangeln der eigentlichen Merkmale echten Rechtes, denn sie fallen sofort zusammen, sobald der Eigentümer sein Eigentum geltend macht und dem Besitzer die Sache wieder abnimmt. Darum sind sie auch nur Ausübungsmöglichkeiten für die Klagrechte des Eigentümers mit all den Mängeln der bloßen Ausübungsmöglichkeiten.

Der Grund ist heute: Der tatsächliche Besitzstand ist die nun einmal, ob zu Recht oder zu Unrecht, bestehende, äußere Ordnung der Dinge, und diese äußere Ordnung der Dinge soll niemand durch verbotene Eigenmacht in ihr Gegenteil verkehren können, selbst wenn er ein Recht darauf hat, daß diese zurzeit bestehende Ordnung der Dinge zu seinen Gunsten geändert werde. Der nichtbesitzende Eigentümer soll klagen, aber nicht gewaltsam wegnehmen, und nimmt er gewaltsam weg, kann der Besitzer sich jedenfalls zunächst die Sache mit der Besitzklage wieder verschaffen. Dadurch sichert er sich die günstige Beweislage: Der Eigentümer muß sein Eigentum beweisen, nicht der Besitzer, § 1006.

§ 4. Scheingläubiger und Scheinschuldner.

A. Scheingläubiger.

I. Oberster Grundsatz des Schuldrechtes ist, daß der Schuldner nur dann befreit wird, wenn er seine Leistung an den Gläubiger erbringt. Wer einem Schwindler anheimfällt, der ihm vorlügt, er

---

[1]) Näheres über den Besitz in meinen Institutionen, S. 479ff., ferner in meiner Einführung in das Recht, §§ 3, 4.

habe Auftrag, das Geld für den Gläubiger einzuholen, wird nicht frei, muß nochmal zahlen und ist auf seinen Ersatzanspruch gegen den Schwindler angewiesen. Also Zahlung an den Nichtgläubiger befreit nicht. Aber auch dies läßt sich nicht uneingeschränkt durchführen und so wird gar nicht selten der Schuldner durch Zahlung an einen Nichtgläubiger frei. Nicht durch Zahlung an jeden beliebigen Nichtgläubiger, sondern durch Zahlung an einen fingierten Gläubiger, an einen Nichtgläubiger, der als Gläubiger aus bestimmten Gründen fingiert wird. Dies geht natürlich auf Kosten des wahren Gläubigers, aber „einer muß den Schaden tragen", entweder der wahre Gläubiger oder der ahnungslose Schuldner. Zwei verschiedene Belange stoßen zusammen und da werden unter Umständen die Belange des ahnungslosen Schuldners den Belangen des Gläubigers vorangesetzt. Grund ist die Verkehrssicherheit.

II. Die schon aus der Erörterung über den Rechtserwerb im guten Glauben bekannten Bestimmungen geben noch nach anderer Richtung etwas her.

Nach § 891 wird vermutet, daß dem, der in das Grundbuch eingetragen ist, auch das eingetragene Recht zustehe. Ist ein Nichteigentümer eingetragen, der das Grundstück vermietet oder verpachtet hat, Arbeiten daran oder darauf ausführen läßt, einem anderen ohne Entgelt erlaubt, darüber zu fahren, Vieh zu treiben usw., so ist er an sich nicht der eigentlich Berechtigte, der einen etwaigen am Grundstück angerichteten Schaden beizutreiben hat. Er ist nicht geschädigt, denn nicht sein Grundstück ist beschädigt, sondern das Grundstück eines anderen. Also müßte eigentlich nur dieser andere klagen können, er tut es aber nicht, weil er um sein Eigentum nicht weiß. Das führt von selber dazu, daß der als Eigentümer geltende Nichteigentümer muß auf Ersatz klagen können und daß Ersatzleistung an ihn den Schädiger auch gegenüber dem wahren Eigentümer befreien muß. Der Ausgleich zwischen Eigentümer und Nichteigentümer geschieht dann später in der Art, daß der Nichteigentümer den Ersatz für die Beschädigung an den Eigentümer herausgeben muß. Entweder ist die Sache (das Haus, die Gartenmauer, der Brunnen, die Pumpe, das Wehr) mit Hilfe der Ersatzleistung ausgebessert worden, dann erhält der Eigentümer, wenn ihm später die Sache herausgegeben wird, zugleich mit der Sache auch den Ersatz. Oder die Ersatzleistung ist nicht zur Ausbesserung verwertet, dann ist der Besitzer um das Geld

ungerechtfertigt bereichert und muß diese ungerechtfertigte Bereicherung nach §§ 812ff. herausgeben.[1]) Auf diese Weise können die beiden Bedürfnisse befriedigt werden, einmal daß der Schädiger durch Ersatzleistung an den in das Grundbuch eingetragenen Kläger auch dem wahren Geschädigten gegenüber befreit wird, ferner, daß die Ersatzleistung, wenn auch auf einem Umwege, doch schließlich in die Hand des Eigentümers kommt.

Gleiches gilt bei beweglichen Sachen, wo nach § 1006 vermutet wird, daß die Sache dem Besitzer gehöre. Auch diese Vermutung gilt nicht etwa bloß für den Fall, daß besitzender Nichteigentümer und nichtbesitzender Eigentümer miteinander prozessieren, wem das Eigentum zusteht; sie gilt gleichfalls für die Ersatzklage gegenüber einem Sachschädiger.

Beide, der bloße Buchbesitzer bei Grundstücken und der Besitzer beweglicher Sachen haben ein gleiches Interesse wie der Schädiger selber, daß alles zwischen ihnen und dem Schädiger endgültig geregelt werden könne. Der gutgläubige Besitzer muß wegen seines eigenen guten Glaubens so behandelt werden, als ob er der wahre Eigentümer wäre, der Schädiger aber muß ebenfalls so behandelt werden, als ob der Besitzer Eigentümer wäre. Das BGB. hat diese Fälle ausdrücklich geregelt in § 851, der sich auf bewegliche Sachen bezieht und dem körperlichen Sachbesitzer eine Legitimation gibt, wie sie dem Buchbesitzer nach § 891 zusteht.

§ 851. „Leistet der wegen der Entziehung oder Beschädigung einer beweglichen Sache zum Schadensersatz Verpflichtete den Ersatz an den, in dessen Besitze sich die Sache zur Zeit der Entziehung oder der Beschädigung befunden hat, so wird er durch die Leistung auch dann befreit, wenn ein Dritter Eigentümer der Sache war oder ein sonstiges Recht an der Sache hatte, es sei denn, daß ihm das Recht des Dritten bekannt oder infolge grober Fahrlässigkeit unbekannt ist."

Einen ähnlichen Gedanken enthält § 969. „Der Finder wird durch Herausgabe der Sache an den Verlierer (das Dienstmädchen)

---

[1]) Der Besitzer ist in allen Fällen ungerechtfertigt bereichert, denn er hat eine Ersatzleistung erhalten, die nicht ihm, sondern dem Eigentümer zukommt. Verwendet er aber das Erhaltene auf die Sache, so tilgt er die Bereicherung wieder und führt das Erhaltene unmittelbar in das Vermögen des Eigentümers über. Ungerechtfertigt bereichert ist, wer auf Kosten fremden Vermögens etwas erhält, ohne daß es juristisch gerechtfertigt erscheint, daß er das Erhaltene auch behalte. Dies mag hier genügen, wir kommen darauf noch zurück.

auch den sonstigen Empfangsberechtigten (der Herrschaft) gegenüber befreit." Der Verlierer ist Scheingläubiger.

III. Ziemlich rein stellt sich die Scheingläubigerschaft nach § 1058 dar. Den Nießbraucher treffen verschiedene Pflichten gegenüber dem Eigentümer: Er hat die Sache instand zu halten, § 1041; Zerstörungen und Beschädigungen anzuzeigen, § 1042; die Vornahme von Ausbesserungen durch den Eigentümer zu dulden, § 1043; die Versicherungsgebühren, § 1043, und die öffentlichen Lasten zu übernehmen, § 1047; haftet für Verschulden, § 1050; hat die Sache zurückzugeben, § 1055. Als Gläubiger erscheint er mit seinem Anspruch auf Ersatz von nicht geschuldeten Verwendungen und mit seinem Wegnahmerecht, § 1049. Offenbar tritt aber seine Gläubigerrolle hinter der Schuldnerrolle zurück, und darum hat § 1058 überwiegend Bedeutung für die Scheingläubigerschaft und nicht für die Scheinschuldnerschaft des Bestellers des Nießbrauchs: „Im Verhältnis zwischen dem Nießbraucher und dem Eigentümer gilt zugunsten des Nießbrauchers der Besteller als Eigentümer, es sei denn, daß der Nießbraucher weiß, daß der Besteller nicht Eigentümer ist." Das hat zur Folge, daß der Nießbraucher mit der Leistung an den Besteller frei wird, mag dieser auch nicht der Eigentümer sein. Die Bedeutung des § 1058 besteht darin, daß die Vermutung dem Nießbraucher zugute kommt, die Vermutungen zugunsten des Bestellers sind in §§ 891, 1006 enthalten.

IV. Eine ähnliche Bedeutung wie das Grundbuch hat das Aktienbuch. Dies ist anzulegen, wenn Aktien auf Namen lauten, § 222 des Handelsgesetzbuchs. Nach § 223 III gilt im Verhältnis zur Aktiengesellschaft nur der als Aktionär der Namenaktie, der als solcher im Aktienbuch verzeichnet ist. Die Rechte des Aktionärs gehen aber über ein bloßes Forderungs-, ein Gläubigerrecht, noch hinaus, denn der Aktionär hat außer dem Anspruch auf den Gewinnanteil auch Mitgliedschaftsrechte: Stimmrecht, Anfechtungsrecht, aber der gläubigerschaftlichen Elemente sind genug da, um auch § 223 hier anführen zu können.

Für Interimsscheine gilt dasselbe wie für die Namenaktien, § 224. Bei ihnen tritt auch die Schuldnerseite hervor, denn der Zwischenschein wird vor Vollzahlung der Aktie gegeben und der Inhaber muß noch Zahlungen leisten. Da der Interimsschein auf den Namen des Zeichners lautet, bezeichnet er immer den Schuldner der noch ausstehenden Zahlungen.

V. Um reine Gläubigerschaft handelt es sich bei Inhaberpapieren, § 793. Wenn der Dieb die bei einem Einbruch erbeuteten fälligen Zinsscheine von deutscher Kriegsanleihe, sonstigen bundesstaatlichen oder Reichsschuldverschreibungen der Zahlungsstelle vorlegt, erhält er, solange die Nummern noch nicht bekannt geworden sind, anstandslos Zahlung. Der Schuldner, das Reich, der Bundesstaat, wird frei. Als die Reichsbanknoten noch in Gold eingelöst werden mußten, konnte täglich ein gleiches mit den Hundertmarkscheinen vorkommen. Legte der Taschendieb den Schein der Reichsbank vor, erhielt er darauf hundert Mark in Gold. Dies war ebenfalls echte Schuldtilgung.[1]) Wer auf eine gestohlene Einlaßkarte Eintritt zum Theater, Konzert, zum Rennen, zum Vortrag erhält, nimmt damit eine ihm nicht geschuldete Leistung entgegen und dennoch wird der Schuldner frei, § 807. Er hat sich bei der Ausgabe der Schuldverschreibungen und der Einlaßkarten das Recht vorbehalten, dem Vorzeiger die Leistung mit schuldtilgender Kraft erbringen zu dürfen, und dies geht nun zu Lasten des wahren Gläubigers, wenn dieser sich die Karte oder die Urkunde stehlen läßt. Dem Schuldner soll die Notwendigkeit abgenommen werden, jedesmal die Berechtigung des Vorzeigers prüfen zu müssen und diesem Bedürfnis fällt oft genug das Recht des wahren Gläubigers zum Opfer.

VI. 1. Nach § 398 geht bei der Forderungsabtretung (Zession) die Forderung sofort mit der Abrede, daß der neue Gläubiger die Forderung haben solle, auf den Erwerber über. Die Worte: Ich trete dir meine Forderung auf 173,50 Mark Kaufpreis gegen Müller & Co. ab, genügen. Sobald der andere Teil gesagt hat: Einverstanden, ist er Gläubiger, die Forderung vollständig aus dem Vermögen des Abtretenden ausgeschieden und ebenso vollständig in das Vermögen des Neugläubigers übergegangen. Also müßte nach aller Regel der Schuldner nur noch durch Zahlung an den Neugläubiger befreit werden können, aber zum Schutze des ahnungslosen Schuldners ist bestimmt, § 407, daß der Schuldner mit schuldtilgender Wirkung so lange an den Altgläubiger leisten kann, als er noch nichts von der Abtretung weiß. Ja, der Alt-

---

[1]) Die Reichsbanknoten waren ursprünglich kein Geld, denn sie mußten bis dahin nicht von jedermann jederzeit genommen werden. Sie waren nur Schuldverschreibungen, die Forderung mit dem Vorzeigen der Urkunde fällig. Schuldner war die Reichsbank, die also eine echte Schuld bezahlte, wenn sie die Scheine einlöste. Mit dem Annahmezwang hat die Banknote Geldnatur erhalten.

gläubiger kann trotz der Abtretung noch mit dem Schuldner prozessieren und nach der Verurteilung dem Schuldner mit Gewalt die Leistung abnehmen, wenn der Schuldner bei Erhebung der Klage von der Abtretung nichts weiß. Entsprechendes gilt, wenn der Neugläubiger seine Forderung an einen weiteren Rechtsnachfolger abtritt, § 408.

Nicht genug hiermit, der Schuldner wird auch dann geschützt, wenn die Forderung nicht durch Abtretung, sondern ohne weiteres kraft Gesetzes auf den Neugläubiger übergeht, § 412.[1])

2. Gleiches gilt auch von allen anderen Rechten, z. B. Patentrechten, Verlagsrechten, wenn nicht vom Gesetze das Gegenteil bestimmt ist, § 413.

3. Sehr umfänglich ist der Schutz des ahnungslosen Schuldners im Hypothekenrechte und dementsprechend bei Grund- und Rentenschulden und Reallasten durchgeführt, §§ 1156, 1158, 1159, 1107, 1192, 1199 I, 1200 I. Dies gilt insbesondere von Verfügungen über Hypotheken- und Grundschuldzinsen, über einzelne Gefälle bei der Reallast und bei der Rentenschuld, die der Neugläubiger gegen sich gelten lassen muß.

VII. Das Gegenstück enthalten die folgenden Bestimmungen:

1. § 25 I, II des Handelsgesetzbuches. „Wer ein unter Lebenden (durch Kauf) erworbenes Handelsgeschäft unter der bisherigen Firma mit oder ohne Beifügung eines das Nachfolgeverhältnis andeutenden Zusatzes fortführt, haftet für alle im Betriebe des Handelsgeschäftes begründeten Verbindlichkeiten des früheren Inhabers. Die in dem Betriebe begründeten Forderungen gelten den Schuldnern gegenüber als auf den Erwerber übergegangen, falls der bisherige Inhaber oder seine Erben in die Fortführung gewilligt haben.

Eine abweichende Vereinbarung ist einem Dritten gegenüber nur wirksam, wenn sie in das Handelsregister eingetragen und bekannt gemacht oder von dem Erwerber oder dem Veräußerer dem Dritten mitgeteilt worden ist."

---

[1]) Dies ist vorgesehen in den §§ 268, 426, 571, 581, 738, 774, 999, 1143, 1150, 1225, 1249, 1266, 1438, 1519, 1549, 1607, 1709; Handelsgesetzbuch §§ 411, 441, 804; Konkursordnung § 225. Hervorgehoben sei der Eintritt des Hauskäufers in die Mietsverträge des Verkäufers: Kauf bricht nicht Miete, mit allen seinen Ausgestaltungen, §§ 571ff., und seinen weiteren Anwendungen in rechtsverwandten Fällen, §§ 1056, 1663, 2135; Gesetz über die Zwangsversteigerung und Zwangsverwaltung, § 57.

2. § 28. „Tritt jemand als persönlich haftender Gesellschafter oder als Kommanditist in das Geschäft eines Einzelkaufmanns ein, so haftet die Gesellschaft[1]), auch wenn sie die frühere Firma nicht fortführt, für alle im Betriebe entstandenen Verbindlichkeiten des früheren Geschäftsinhabers Die in dem Betriebe begründeten Forderungen gelten den Schuldnern gegenüber als auf die Gesellschaft übergegangen.

Eine abweichende Vereinbarung ist einem Dritten gegenüber nur wirksam, wenn sie in das Handelsregister eingetragen und bekannt gemacht oder von einem Gesellschafter dem Dritten mitgeteilt worden ist."

3. Ein weiteres Gegenstück ist der Fall, wo eine Abtretung nicht vorliegt, aber der allgemeine Rechtsgrundsatz zu Raum kommt, daß niemand sich in Widerspruch zu seinen ernstlichen oder als ernstlich anzunehmenden Willenserklärungen setzen soll. Wir werden ähnliches noch bei der Vollmacht kennen lernen.

§ 409. „Zeigt der Gläubiger dem Schuldner an, daß er die Forderung abgetreten habe, so muß er dem Schuldner gegenüber die angezeigte Abtretung gegen sich gelten lassen, auch wenn sie nicht erfolgt oder nicht wirksam ist. Der Anzeige steht es gleich, wenn der Gläubiger eine Urkunde über die Abtretung dem in der Urkunde bezeichneten neuen Gläubiger ausgestellt hat und dieser sie dem Schuldner vorlegt.

Die Anzeige kann nur mit Zustimmung dessen zurückgenommen werden, der als der neue Gläubiger bezeichnet worden ist."

4. § 576. „Zeigt der Vermieter dem Mieter an, daß er das Eigentum an dem vermieteten Grundstück auf einen Dritten übertragen habe, so muß er in Ansehung der Mietzinsforderung die angezeigte Übertragung dem Mieter gegenüber gegen sich gelten lassen, auch wenn sie nicht erfolgt oder unwirksam ist.

Die Anzeige kann nur mit Zustimmung dessen zurückgenommen werden, der als der neue Eigentümer bezeichnet worden ist."

VIII. 1. Eine tief eingreifende Veränderung mit der Forderung, die auch auf die Rechtsstellung des Schuldners zurückwirkt, vollzieht sich an der Forderung, wenn sie aus ungebundenem Privatvermögen in ein gebundenes Sondervermögen eintritt. Derartiges findet statt, wenn mehrere Personen eine Gesellschaft miteinander eingehen, z. B. Geld zusammenbringen, um gemeinsam

---

[1]) Sie entsteht durch den Zutritt des neuen Beteiligten.

auf Spekulation ein Grundstück zu kaufen, das sie später mit Gewinn wieder verkaufen wollen. Bringt in die gemeinschaftliche Kasse der eine Gesellschafter statt baren Geldes eine Forderung ein, so wird sie natürlich gemeinsam und den gemeinsamen Verfügungen unterworfen, jedenfalls seiner alleinigen Verfügung entzogen. Derartiges wirkt nun gegen den Schuldner ähnlich, als wenn der Gläubiger seine Forderung ganz abtritt, und das Schutzbedürfnis für den ahnungslosen Schuldner ist hier nicht minder groß wie bei der gewöhnlichen Abtretung. Dem trägt § 720 Rechnung, in dem bestimmt ist, daß der Schuldner die Zugehörigkeit der Forderung zu dem Gesellschaftsvermögen erst dann gegen sich gelten zu lassen braucht, wenn er davon Kenntnis erlangt. Er kann also bis dahin den Gläubiger, der längst kein Alleingläubiger mehr ist, als Alleingläubiger behandeln und wird durch Leistung an ihn frei, obgleich der Gläubiger die Leistung nicht mehr allein, sondern nur gemeinsam mit den anderen Gesellschaftern annehmen kann. Die anderen Gesellschafter werden also als Nichtgläubiger behandelt.

2. Entsprechendes kommt im Familiengüterrecht vor, wo das Gesamtgut beider Gatten ebenfalls ein Sondervermögen bildet, so daß der einzelne Gatte, dessen Forderung in dies Gesamtgut übergegangen ist, seine Stellung als allein verfügungsberechtigter Gläubiger verliert. Bei der allgemeinen Gütergemeinschaft, der Errungenschaftsgemeinschaft und der Fahrnisgemeinschaft haben die Gatten ein Sondervermögen gemeinsam, das Gesamtgut. Aus der Zugehörigkeit zum Gesamtgut folgt, daß die zum Gesamtgut gehörende Forderung nicht der unbeschränkten Verfügung des einzelnen Gatten unterliegt. So kann die Frau eine zum Gesamtgut gehörende Forderung gar nicht erlassen, der Mann kann es nicht schenkungsweise tun, § 1446. Das bedeutet, daß die Frau immer und der Mann zu Schenkungen die Zustimmung des anderen Gatten haben muß. Aber auch hier hat die Kraft der Wahrheit ihre Grenzen an dem menschlichen Wissen; der Schuldner braucht die Zugehörigkeit der Forderung zum Gesamtgut nur dann gegen sich gelten zu lassen, wenn er davon weiß, §§ 1473, 1497 II, 1524, 1550 II.

3. Eine Sonderstellung nehmen auch die Forderungen ein, die zu einer unverteilten Erbschaft gehören, da über die Erbschaftsgegenstände die Erben nur gemeinsam verfügen können. Der Schuldner wird wie bei Gesellschaft und Gesamtgut geschützt,

§§ 2019 II, 2041, 2111, und braucht die Zugehörigkeit gewisser Forderungen zur Erbschaft nur dann gegen sich gelten zu lassen, wenn er um die Zugehörigkeit weiß.

4. Zuweilen vermeidet das BGB. diesen Zwiespalt zwischen der wahren Sachlage und der menschlichen Unkenntnis, indem es verfügt, daß gewisse Rechtsveränderungen nur bei Kenntnis auch der drittbeteiligten Personen eintreten. Das gilt z. B. von der Verpfändung und Pfändung von Forderungen, die nur dann wirksam sind, wenn der Schuldner von ihnen benachrichtigt wird. Verpfändung und Pfändung ist beschränkte Übertragung der Forderung auf den Pfandgläubiger, ist Übertragung zu Pfandrechtszwecken, hat auch nur umfänglich beschränkte Wirkungen. Aber diese Wirkungen treten abweichend von der Vollübertragung nicht schon mit dem Abschluß des Übertragungsvertrages ein, sondern sie treten erst dann ein, wenn der Schuldner benachrichtigt ist, § 1280, und Zivilprozeßordnung § 829 III, Gesetz über die Zwangsversteigerung und Zwangsverwaltung § 22 II.

5. Unter Umständen hat ein Nichtgläubiger Legitimation nicht bloß gegenüber dem Schuldner, sondern auch gegenüber Dritten. Dann muß die Legitimation aber auch besonderer Art sein. Das trifft zu in folgenden Fällen: § 893, § 1138, 1155; Grundbuchordnung § 40; Wechselordnung Art. 36; Handelsgesetzbuch §§ 222, 365; Scheckgesetz § 8 II.

Legitimation gegenüber Dritten hat der Hypothekengläubiger kraft der Eintragung in das Grundbuch. Der öffentliche Glaube des Grundbuchs schützt auch seine Stellung als Forderungsgläubiger. So kann der als Hypothekengläubiger eingetragene Nichtgläubiger wirksam über die Hypothek verfügen, indem er sie abtritt, erläßt, eine Rangbesserung erreicht, eine Rangverschlechterung bewilligt.[1]) In derselben Lage ist jemand, der auf dem Hypothekenbriefe als Gläubiger verzeichnet steht, wenn er sein Recht auf einen im Grundbuch eingetragenen Hypothekengläubiger zurückführen kann und alle Abtretungserklärungen, des ersten an den zweiten, des zweiten an den dritten usw., öffentlich beglaubigt sind, § 1155. Dann kann folgendes vorkommen. Steht im Grundbuch und im Hypothekenbrief als erster Gläubiger Heinrich Schulz und folgen von da an in öffentlicher Beglaubigung Friedrich Schmidt (II.), Karl Müller (III.), Werner Egger (IV.),

---

[1]) Vgl. II, S. 133.

dann kann durch den öffentlichen Glauben, den diese öffentlich beglaubigten Abtretungen genießen, eine etwaige innere Mangelhaftigkeit der Abtretung in Ordnung kommen. Angenommen, Schmidt war, als er die Hypothek erwarb und als er sie veräußerte, geisteskrank, so konnte Müller die Hypothek nicht erwerben. Daß sie dem Heinrich Schulz noch immer zustand, wäre zu überwinden, denn für diese Fälle haben wir den Rechtserwerb im guten Glauben; aber der gute Glaube hilft nur gegen den Mangel im Rechte des Veräußerers, aber nicht gegen den Mangel an Handlungsfähigkeit. Darum wird Müller trotz seines guten Glaubens kein Hypothekengläubiger. Wohl aber erwirbt er die Legitimation als Hypothekengläubiger und dadurch kommt alles wieder in Ordnung, wenn er an den gutgläubigen Egger weiter veräußert. Schulz ist noch immer Hypothekengläubiger, aber Müller als Inhaber der Legitimation kann an den gutgläubigen Egger vollwirksam die Hypothek übertragen und dadurch kommt der Hypothekenbrief wieder in Übereinstimmung mit der tatsächlichen Lage. Das Recht hat sich selber verbessert.

Ähnliche Grundsätze gelten bei Wechseln und überhaupt bei allen Orderpapieren; guter Glaube und äußerlich einwandfreie Indossamente machen das Unwahre wieder wahr.[1]) Dies kann aber nur geschehen, indem dem Unwahren Wirkungen beigelegt werden, die an sich nur das Wahre hat.

6. Eine besondere Legitimationswirkung, die zugleich eine eigenartige Ausübungsmöglichkeit ist, enthalten §§ 172 V und 217 I des Handelsgesetzbuchs. Wer unberechtigt eine ihm nicht zukommende Leistung erhalten hat, muß sie wieder herausgeben, §§ 812ff. Dies ist die Haftung auf die ungerechtfertigte Bereicherung, die sich auf die bloße objektive Tatsache stützt, daß aus dem einen Vermögen etwas in das andere Vermögen gelangt ist, ohne daß dieser Übergang sich genügend juristisch rechtfertigen läßt. Für jede Vermögensverschiebung muß, soll sie vom Rechte anerkannt und geschützt werden, ein juristischer Rechtfertigungsgrund da sein, nach überkommener Terminologie causa genannt. Eine solche causa ist der Kauf, die Schenkung, das Darlehn usw. Stellt sich heraus, daß der abgeschlossene Kauf, die vollzogene

---

[1]) Art. 36 der Wechselordnung; § 222 III des Handelsgesetzbuches; § 8 II des Scheckgesetzes. Nur der Vollständigkeit halber angeführt; Erklärungen, die schon sehr eingehend sein müßten, können hier wegen Raummangels nicht gebracht werden.

Schenkung, der abgeschlossene Darlehnsvertrag nichtig sind, weil Verkäufer, Schenker oder Darlehnsgeber geisteskrank sind, so muß der Empfänger zurückgeben, was er hat, weil es an der juristischen causa fehlt, die Vermögensverschiebung juristisch nicht gerechtfertigt ist, eine sogenannte ungerechtfertigte Bereicherung vorliegt. Aber die Haftung auf die ungerechtfertigte Bereicherung beschränkt sich auf die wirkliche Bereicherung, d. h. auf das, was der Empfänger von der Leistung noch hat oder was an die Stelle des Empfangenen getreten ist. Darum brauchte in folgendem Falle[1]) der Student der Bank nichts herauszuzahlen. Er hatte sein kleines Erbteil auf der Bank und bei Abschluß der Studien noch ein Guthaben von 400 Mark. Er wollte es abheben und erhielt 4000 Mark zugewiesen. Auf seine Einwendung, es müßte ein Irrtum vorliegen, kam die Antwort, die Bank irre sich nie, er habe 4000 Mark zu fordern. Erfreut machte er darauf eine Reise nach Ägypten und erhielt dort, als er nur noch das Geld zur Heimreise hatte, einen Brief der Bank, es liege doch ein Irrtum vor, er möge 3600 Mark zurückzahlen. Er verweigerte es, denn er habe die 3600 Mark schon ausgegeben, und zwar auf eine Ausgabe, die er sonst nicht gemacht haben würde. Er war im Recht, denn er brauchte nur herauszugeben, was er hatte. Insofern hatte ihm die Zahlung der Bank eine Ausübungsmöglichkeit gegeben, die ihn quantitativ von seiner Haftung befreite. So gehört schon die normale Haftung auf die ungerechtfertigte Bereicherung mit unter die Fälle, wo jemand als wahrer Gläubiger fingiert wird. Dem Empfänger wird in gewissem Umfange die Möglichkeit gegeben und gesetzlich anerkannt, über das Erhaltene wie ein wahrer Gläubiger, dem eine juristischer Rechtfertigungsgrund für das Behalten zur Seite steht, zu verfügen. Er erhält die Ausübungsmöglichkeit an einer gar nicht oder nicht in diesem Umfange bestehenden Forderung, an einem vollen juristischen Nichts.[2])

Diese Ausübungsmöglichkeit ist in gewissen Fällen noch gesteigert: § 217 I des Handelsgesetzbuchs. ,,Die Aktionäre haften

---

[1]) Der Fall ist ein offenbar fingierter Schulfall; ein solcher Irrtum einer Bank ist, wenn man die früheren Abschlüsse in Betracht zieht, nicht gut denkbar.

[2]) Zu allem lassen sich Seitenstücke finden, die Rechtslage bei der ungerechtfertigten Bereicherung ist ähnlich, wenn auch nicht genau dieselbe, wie bei der Sachbeschädigung durch den gutgläubigen Besitzer. Gläubiger und Eigentümer müssen sich die Verminderung des herauszugebenden Etwas gefallen lassen, s. oben § 2, II. Nr. 1.

für die Verbindlichkeiten der Gesellschaft, soweit sie den Vorschriften dieses Gesetzbuchs entgegen Zahlungen von der Gesellschaft empfangen haben. Was ein Aktionär in gutem Glauben als Gewinnanteil oder als Zinsen bezogen hat, ist er in keinem Falle zurückzuzahlen verpflichtet." Werden auf Grund gefälschter Bilanz von der Aktiengesellschaft Gewinne ausgezahlt, die gar nicht gemacht sind, so wird auf nicht vorhandene Gewinnansprüche hin geleistet. Dem Aktionär fehlt also jedes Behaltungsrecht, jeder juristische Rechtfertigungsgrund für das Behalten des empfangenen angeblichen Gewinnanteils, oder, wie wir auch sagen, ihm fehlt jeder Rechtstitel. Er wird aber so behandelt, als ob ihm ein Rechtstitel zur Seite stünde; der Rechtstitel wird fingiert oder, juristisch gesprochen, es wird ihm die Ausübungsmöglichkeit an einem gar nicht vorhandenen Rechte auf Gewinnauszahlung gegeben. Unbeschränkt im Gegensatz zur gewöhnlichen ungerechtfertigten Bereicherung, über deren Grundsätze noch hinaus.

Ein ähnliches gilt kraft § 172 V von dem Kommanditisten einer Kommanditgesellschaft. ,,Was ein Kommanditist auf Grund einer im guten Glauben errichteten Bilanz als Gewinn bezieht, ist er in keinem Falle zurückzuzahlen verpflichtet."[1])

B. Scheinschuldner.

I. Belege für die Scheinschuldnerschaft enthalten die schon behandelten §§ 25 I, 28, 223, 224 des Handelsgesetzbuchs, sowie § 176 daselbst. Ebenso § 1058. Nur tritt in diesen Bestimmungen die Scheinschuldnerschaft erheblich hinter der Scheingläubigerschaft zurück.

II. Reiner tritt die Scheinschuldnerschaft in folgenden Fällen hervor.

§ 830. ,,Haben mehrere durch eine gemeinschaftlich begangene unerlaubte Handlung einen Schaden verursacht, so ist jeder für den Schaden verantwortlich. Das gleiche gilt, wenn sich nicht ermitteln läßt, wer von mehreren Beteiligten den Schaden durch seine Handlung verursacht hat."

III. Sie geht offenbar weiter als die Scheingläubigerschaft. Diese setzte doch immer eine wirklich bestehende Forderung voraus

---

[1]) Man beachte den Unterschied. Die Anforderungen an den Kommanditisten sind strenger, denn er kann nach § 166 die Richtigkeit der Bilanz unter Einsicht der Bücher und Papiere prüfen. Dies Recht steht dem einzelnen Aktionär nicht zu.

und kennt nur einen Wettbewerb verschiedener Zuständigkeiten. Die Scheinschuldnerschaft ist daher bei Lichte besehen etwas Außerordentliches und doch nur eine Bewährung des Satzes, daß niemand sich in Widerspruch setzen soll mit seinen ernstlichen oder als ernstlich anzunehmenden Willenserklärungen.

§ 405. „Hat der Schuldner eine Urkunde über die Schuld ausgestellt, so kann er sich, wenn die Forderung unter Vorlegung der Urkunde abgetreten wird, dem neuen Gläubiger gegenüber nicht darauf berufen, daß die Eingehung oder Anerkennung des Schuldverhältnisses nur zum Schein erfolgt sei oder daß die Abtretung durch Vereinbarung mit dem ursprünglichen Gläubiger ausgeschlossen sei, es sei denn, daß der neue Gläubiger bei der Abtretung den Sachverhalt kannte oder kennen mußte."

An sich kann der Schuldner nach § 404 dem neuen Gläubiger alles das entgegenhalten, was er dem Altgläubiger würde entgegenhalten können. Dies ist unerläßlich, damit nicht der Gläubiger die Möglichkeit erhält, einseitig, ohne den Schuldner zu fragen, dessen Rechtslage durch die Abtretung zu verschlechtern. Es gehört zu den obersten Grundsätzen unseres Rechtes, daß keine Partei durch ihre einseitige Handlung die rechtliche Lage der Gegenpartei soll verbessern oder verschlechtern können. Ich kann niemand ohne seinen Willen ein Geschenk aufdrängen, ihm nicht gegen seinen Willen seine Schuld erlassen, ich kann aber auch seine Lage nicht dadurch verschlechtern, daß ich ihm einen Gläubiger aufdränge, ohne daß er diesem neuen Gläubiger gegenüber alle Verteidigungsmittel geltend machen kann, die dem Schuldner mir gegenüber zustehen.[1]) Die Forderung geht über

---

[1]) Das bürgerliche Recht geht grundsätzlich von Gleichheit der Menschen aus, wenigstens von der Gleichheit in ihren bürgerlich-rechtlichen Verhältnissen und in ihrer bürgerlich-rechtlichen Betätigung. Dies ist der Unterschied vom öffentlichen Recht, vgl. meine Einführung in das Recht, S. 24ff. Diesem Grundsatz entspricht es, daß Eigentum nur dann übergeht, wenn der Erwerber die Sache annimmt; daß eine Schuld nicht einseitig erlassen werden kann, sondern der Schuldner sich mit dem Erlaß einverstanden erklären muß; daß der Gläubiger einwilligen muß, wenn ein anderer als der ursprüngliche Schuldner die Schuld übernehmen will (Schuldübernahme im Gegensatz zur Forderungsabtretung). Die Achtung vor der Freiheit der Persönlichkeit geht so weit, daß der Beschenkte, der durch Täuschung zur Annahme der Schenkung bewogen worden ist, die Schenkung anfechten kann, dem Schenker also die Behauptung unmöglich wird, er habe dem anderen etwas geschenkt, § 123. Die Schenkung wird dann nicht bloß tatsächlich wirtschaftlich, durch Rückgabe der Sache, sie wird auch juristisch aus der Welt geschafft.

mit allen ihren Vorzügen, aber auch mit allen ihren Mängeln und Schwächen. Ein Mangel ersten Grades ist es, daß sie nur zum Schein begründet ist, z. B. um dem Scheingläubiger den Anschein der Zahlungsfähigkeit zu verschaffen. Eine solche nicht ernsthaft gemeinte Schuld ist nichtig, § 117. Sie wird auch nicht vollwirksam durch die Abtretung, aber der neue Gläubiger kann sie als vollwirksam behandeln.

IV. Nicht mehr rein schuldrechtlich sind folgende Bestimmungen:

1. § 1141. „Hängt die Fälligkeit der Forderung (d. h. der dem Hypothekengläubiger neben der Hypothek zustehenden Darlehnsforderung, für die die Hypothek bestellt worden ist) von einer Kündigung ab, so ist die Kündigung für die Hypothek nur wirksam, wenn sie von dem Gläubiger dem Eigentümer oder von dem Eigentümer dem Gläubiger erklärt wird. Zugunsten des Gläubigers gilt der, der im Grundbuch als Eigentümer eingetragen ist, als der Eigentümer." Dem Nichteigentümer, der darum auch kein Hypothekenschuldner sein kann, wird die Rolle des Hypothekenschuldners zugewiesen, damit der Gläubiger sich auf eine vollwirksame Kündigung berufen kann. Diese Schuldnerrolle wird dem eingetragenen Nichteigentümer auch noch zu anderen Zwecken auferlegt.

2. § 1148. „Bei der Verfolgung des Rechtes aus der Hypothek gilt zugunsten des Gläubigers, wer im Grundbuch als Eigentümer eingetragen ist, als der Eigentümer."

Entsprechendes kehrt wieder beim Faustpfand an beweglichen Sachen.

3. § 1248. „Bei dem Verkaufe des Pfandes gilt zugunsten des Pfandgläubigers der Verpfänder als der Eigentümer, es sei denn, daß der Pfandgläubiger weiß, daß der Verpfänder nicht der Eigentümer ist."

Streng genommen macht der Jurist eine Unterscheidung zwischen § 1148 und § 1248, die wir aber hier vernachlässigen, denn § 1148 bezieht sich im wesentlichen lediglich auf sachenrechtliche Wirkungen, dagegen § 1248 auch auf bedeutsame schuldrechtliche Wirkungen. Der Pfandgläubiger aus einem Faustpfand an einer beweglichen Sache muß dem Eigentümer den Verkauf androhen, § 1234; muß ihm Zeit und Ort der Versteigerung anzeigen, § 1237; muß Nachricht von dem vollzogenen Verkaufe geben, § 1241; kann das Gebot des Eigentümers zurückweisen,

wenn der Betrag nicht bar erlegt wird, § 1239 II; kann mit ihm eine abweichende Art des Verkaufes vereinbaren, § 1245; hat ihm den erzielten Überschuß aus dem Erlöse herauszuzahlen, § 1247.

Systematisch ist das Bild nicht rein, denn es gehen Pflichten und Rechte des Pfandgläubigers durcheinander, und § 1248 hätte auch unter der Scheingläubigerschaft behandelt werden können. Aber entscheiden muß, daß der Verpfänder durch die Verpfändung doch dem Pfandgläubiger gegenüber sachenrechtlich in eine Stellung hineinkommt, die schuldrechtlich am meisten Ähnlichkeit mit der Schuldnerstellung hat.

V. Etwas Ähnliches enthalten die §§ 109 und 405. Schließt ein Minderjähriger von über sieben Jahren oder ein wegen Verschwendung oder Trunksucht oder Geistesschwäche Entmündigter oder ein vorläufig Bevormundeter einen Vertrag ohne Einwilligung des Vormundes, so ist dem Vormund vorbehalten, den Vertrag nachträglich zu genehmigen, der andere Teil kann dem aber zuvorkommen, indem er den Vertragschluß widerruft, vgl. §§ 106, 114, 108.[1]) Aber hiervon gibt es nun Ausnahmen und von dieser Ausnahme wieder eine bezeichnende Ausnahme.

§ 109. „Bis zur Genehmigung des Vertrags ist der andere Teil zum Widerrufe berechtigt. Der Widerruf kann auch dem Minderjährigen gegenüber erklärt werden.

Hat der andere Teil die Minderjährigkeit gekannt, so kann er nur widerrufen, wenn der Minderjährige der Wahrheit zuwider die Einwilligung des Vertreters behauptet hat; er kann auch in diesem Falle nicht widerrufen, wenn ihm das Fehlen der Einwilligung bei dem Abschlusse des Vertrages bekannt war." Typischer Fall: Der Obertertianer lügt dem Fahrradhändler vor, er habe die Erlaubnis, sich das Fahrrad zu kaufen. Der Verkäufer darf dies als wahr behandeln und danach widerrufen.[2])

---

[1]) Kinder unter sieben Jahren, Geisteskranke, wegen Geisteskrankheit Entmündigte sind vollständig geschäftsunfähig, sie können keinerlei juristische Wirkungen erzeugen. Die anderen sind beschränkt geschäftsfähig, d. h. aus ihrem Vertrage kann noch etwas Wirksames werden, der gesetzliche Vertreter kann die Gegenpartei dabei festhalten durch Genehmigung. Vorläufig bevormundet werden Personen, deren Entmündigung beantragt und noch in der Schwebe ist, wenn schleuniges Eingreifen nötig scheint, § 1906.

[2]) Wenn der Vormund, der zu gewissen Rechtsgeschäften die Einwilligung des Vormundschaftsgerichtes braucht, §§ 1812, 1818—1822, der Gegenpartei gegenüber der Wahrheit zuwider die Genehmigung des Vormundschaftsgerichtes behauptet, ist der andere Teil „bis zur Mitteilung der nachträglichen Genehmigung

§ 5. Güterrechtsregister und § 1435.

I. Eine ähnliche Wirkung wie das Grundbuch hat das Güterrechtsregister. Normalerweise herrscht in jeder Ehe die sogenannte Verwaltungsgemeinschaft, auch Verwaltungseinheit genannt.[1]) Der Mann hat Verwaltung und Nutznießung vom Frauenvermögen, nur einzelnes ist davon ausgenommen, das Vorbehaltsgut (Kleider, Schmucksachen, Arbeitsgeräte; Erwerb aus einem selbständig betriebenen Erwerbsgeschäft, etwa als Gesang-, Klavierlehrerin, Malerin, Handelsfrau; alles, was durch Ehevertrag für Vorbehaltsgut erklärt ist und was sie als Erbschaft oder als Geschenk nach der Bestimmung des Zuwendenden als Vorbehaltsgut erwirbt, §§ 1366 ff.). Das übrige Vermögen heißt Eingebrachtes und wird von dem Manne verwaltet und genutzt.

Die Gatten können aber auch allgemeine Gütergemeinschaft, Errungenschaftsgemeinschaft, Fahrnisgemeinschaft bei sich einführen und können völlige Gütertrennung vereinbaren. Auf diese Abweichungen braucht aber niemand gefaßt zu sein, vielmehr darf jeder annehmen, daß in jeder Ehe Verwaltungsgemeinschaft besteht. Das will sagen: Er kann verlangen, daß die Gatten so behandelt werden, als bestände zwischen ihnen eine Verwaltungsgemeinschaft, die vielleicht nicht besteht. Zwar nicht nach allen Richtungen, aber doch in sehr wesentlichen Beziehungen. Der Mann kann nach § 1377 verbrauchbare Sachen der Frau für sich verbrauchen oder veräußern[2]), z. B. Lebens- und Genußmittel, und der Erwerber, dem es bekannt ist, daß die Frau die veräußerten Sachen in die Ehe gebracht hat, darf annehmen, daß der Mann kraft Verwaltungsgemeinschaft zur Veräußerung befugt ist. Ebenso kann der Mann mit rechtlicher Wirkung prozessieren, als ob ihm

---

des Vormundschaftsgerichtes zum Widerruf berechtigt, es sei denn, daß ihm das Fehlen der Genehmigung bei dem Abschlusse des Vertrages bekannt war", § 1830. Hierin steckt ein anderer Gedanke als die Fiktion. Der Gegner ist über eine wesentliche Voraussetzung des Geschäftes getäuscht und gewinnt ein Widerrufsrecht, was er an sich nicht hat. Grund: Er muß wissen, zu welchen Geschäften das Vormundschaftsgericht seine Genehmigung zu geben hat.

[1]) Sie ist der sogenannte gesetzliche Güterstand, d. h. das Güterrecht, das von Gesetzes wegen eintritt, wenn die Gatten, wie es in der erdrückenden Mehrzahl aller Fälle zutrifft, über das eheliche Güterrecht nichts miteinander ausgemacht haben.

[2]) Wenn sie, wie es die Regel ist, zum eingebrachten Gut gehören, an dem er die Verwaltung und Nutznießung hat.

die Prozeßführungsbefugnis nach § 1380[1]) zustände. Natürlich haben alle diese Möglichkeiten ihr Ende an dem Wissen der Gegenpartei.

§ 1435. „Wird durch Ehevertrag die Verwaltung und Nutznießung des Mannes ausgeschlossen oder geändert, so können einem Dritten gegenüber aus der Ausschließung oder der Änderung Einwendungen gegen ein zwischen ihm und einem der Ehegatten vorgenommenes Rechtsgeschäft oder gegen ein zwischen ihnen ergangenes rechtskräftiges Urteil nur hergeleitet werden, wenn zur Zeit der Vornahme des Rechtsgeschäftes oder zur Zeit des Eintritts der Rechtshängigkeit die Ausschließung oder die Änderung in dem Güterrechtsregister des zuständigen Amtsgerichts eingetragen oder dem Dritten bekannt war.

Das gleiche gilt, wenn eine in dem Güterrechtsregister eingetragene Regelung der güterrechtlichen Verhältnisse (z. B. Einführung der allgemeinen Gütergemeinschaft) durch Ehevertrag aufgehoben oder geändert wird."

Diese Bestimmung ist deshalb notwendig geworden, weil abweichend vom Grundbuch die Eheverträge den Güterstand ohne Verlautbarung im Güterrechtsregister ändern, während nach Grundbuchrecht grundsätzlich zu jeder Rechtsänderung die Eintragung in das Grundbuch notwendig ist.

II. Eine von den Frauenrechtlerinnen mit ziemlicher Hitze erörterte Frage spielt in die Wirkungen des Güterrechtsregisters ebenfalls hinein.

Das eingebrachte Gut der Frau, d. h. praktisch ihr ganzes Vermögen mit Ausnahme des für gewöhnlich nur sehr geringen Vorbehaltsgutes, haftet für alle vorehelichen Schulden der Frau unbedingt, für die ehelichen aber nur dann, wenn der Mann seine Einwilligung gegeben hat. Diese Einwilligung wird praktisch bedeutsam bei einem von der Frau selbständig betriebenen Erwerbsgeschäft, das auch die Begründung von Geschäftsschulden mit sich bringt (Kaufladen, Grünhandel). Da ist es nicht nötig, daß

---

[1]) „Der Mann kann ein zum eingebrachten Gute gehörendes Recht im eigenen Namen gerichtlich geltend machen", er prozessiert also über fremdes Recht, aber ohne Vollmacht.

der Mann zu jedem einzelnen Geschäft der Frau seine Einwilligung gibt, es genügt seine allgemeine Einwilligung zu dem Erwerbsgeschäft.

§ 1405. Erteilt der Mann der Frau die Einwilligung zum selbständigen Betriebe eines Erwerbsgeschäftes, so ist seine Zustimmung zu solchen Rechtsgeschäften und Rechtsstreitigkeiten nicht erforderlich, die der Geschäftsbetrieb mit sich bringt.

Der Einwilligung des Mannes in den Geschäftsbetrieb steht es gleich, wenn die Frau mit Wissen und ohne Einspruch des Mannes das Geschäft betreibt.

Dritten gegenüber ist ein Einspruch und der Widerruf der Einwilligung nur nach Maßgabe des § 1435 wirksam."

Dieser Grundsatz ist durch andere Vorschriften auf andere eheliche Güterrechte: allgemeine Gütergemeinschaft, Errungenschafts- und Fahrnisgemeinschaft, ausgedehnt, §§ 1452, 1519 II, 1549.

III. Zum Teil liegen die Wirkungen aber versteckt, wenn z. B. ein Gatte, d. h. wesentlich ist nur die Frau dazu berechtigt, sich ein Vorbehaltsgut an Gegenständen ausbedungen hat, die an sich nicht in das Vorbehaltsgut fallen würden. Dies wirkt Dritten gegenüber ebenfalls nur nach Maßgabe des § 1435. Das heißt, der ahnungslose Dritte kann in bezug auf Rechtsgeschäfte und Prozesse das Vorbehaltsgut als nicht vorhanden behandeln, §§ 1371, 1368, 1441, 1526 II, 1549.

IV. Zwischen dem gebundenen Gesamtgut bei der Errungenschafts- und der Fahrnisgemeinschaft und dem ganz ungebundenen Vorbehaltsgut steht in der Mitte das eingebrachte Gut dieser Güterstände. Wenn ihm Gegenstände zugewiesen werden, die ihm an sich nicht zufallen würden, entstehen dieselben Unsicherheiten, als wenn der Umfang des Vorbehaltsgutes über die gesetzlichen Grenzen hinaus ausgedehnt wird. Immer wieder springt der § 1435 ein.

V. 1. Außer der freiwilligen rechtsgeschäftlichen Aufhebung der Verwaltungsgemeinschaft durch die Gatten und der freiwilligen Einführung der Gütertrennung, der allgemeinen Gütergemeinschaft, der Errungenschafts- und Fahrnisgemeinschaft kommt vor, daß Gütertrennung durch das Gesetz eingeführt oder die bestehende Gütergemeinschaft auf Klage eines Gatten aufgehoben wird. Dies setzt natürlich nicht normale eheliche Verhältnisse voraus. So wird z. B. die Verwaltung und Nutznießung des Mannes ausgeschlossen, wenn er ohne den Willen

des Vaters oder der Mutter oder des Vormundes ein minderjähriges Mädchen heiratet, § 1364. Wer sich als so unzuverlässig erweist, dem soll das Frauenvermögen auch nicht in die Hand gegeben werden. Die Frau kann aber auch unter Umständen auf Aufhebung der Verwaltungsgemeinschaft klagen, z. B. wenn durch das Verhalten des Mannes die Besorgnis begründet wird, daß die Rechte der Frau in einer das eingebrachte Gut erheblich gefährdenden Weise verletzt werden; wenn der Unterhalt der Kinder infolge Pflichtwidrigkeit des Mannes gefährdet wird; wenn der Mann entmündigt ist, zur Besorgung seiner eigenen Vermögensangelegenheiten einen Pfleger erhalten hat, weil er selber ihnen allein nicht mehr gewachsen ist; wenn der Mann abwesend, verschwunden ist, vermißt wird, und für ihn ein Abwesenheitspfleger bestellt ist; wenn er in Konkurs verfallen oder für tot erklärt ist, §§ 1418 bis 1420.

2. Aus ähnlichen Gründen kann auf Aufhebung der verschiedenen Gütergemeinschaften geklagt werden, hauptsächlich von der Frau, aber auch vom Manne, §§ 1468, 1469, 1542, 1549. Ebenso endigt die Errungenschaftsgemeinschaft infolge von Konkurs des Mannes oder Todeserklärung eines Gatten ohne weiteres von selber, ipso iure, § 1543.

Alle diese Veränderungen wirken gegenüber Dritten aber nur nach Maßgabe des § 1435, vgl. §§ 1431, 1470 II, 1545 II, 1548 II, 1549.

3. Unter Umständen kann der Mann Wiederherstellung der Verwaltungsgemeinschaft verlangen, § 1425, oder der Gatte Wiederherstellung der Errungenschaftsgemeinschaft, § 1547. Dann erheben sich dieselben praktischen Fragen und werden mit Hilfe von § 1435 in derselben Weise gelöst, § 1431, 1548 II.

4. Welche Verwicklungen das Leben mit sich bringt, ist an der mit Rücksicht auf die Katholiken eingeführten Aufhebung der ehelichen Lebensgemeinschaft zu ersehen. Jeder scheidungsberechtigte Gatte kann statt auf Scheidung auf Aufhebung der ehelichen Gemeinschaft klagen. Diese hat alle Wirkungen der Scheidung und kann auch von jedem Gatten jederzeit in die volle Scheidung übergeführt werden, §§ 1575, 1576, 1586. Sie erlaubt aber den Gatten die eheliche Lebensgemeinschaft formlos wieder herzustellen, Wiederholung der Heirat ist nicht nötig. Das eheliche Güterrecht der wiederhergestellten Ehe ist aber die Gütertrennung, wenn nicht eben die Gatten etwas anderes vereinbaren. Diese Gütertrennung braucht nun auch nicht bekannt zu sein,

wenn die Gatten ihren Wohnsitz in neuer Umgebung nehmen, da muß auch hier § 1435 helfen.

VI. Nicht normale eheliche Verhältnisse führen, wie die Zeitungsanzeigen ergeben, oft genug dazu, daß der Mann seiner Frau die Schlüsselgewalt entzieht. Das geschieht durch die bekannten Anzeigen: „Ich warne, meiner Frau auf meinen Namen etwas zu borgen, da ich für nichts hafte." Durch solche Bekanntmachung wird ja meistens den Anforderungen an die Öffentlichkeit genügt, aber doch nicht immer, und darum wird auch hier zu raten sein, daß der Mann die Entziehung der Schlüsselgewalt, falls er sie wirklich dauernd aufrecht erhalten will, in das Güterrechtsregister eintragen lasse. Andernfalls wird sein Verbot sich nicht immer durchsetzen lassen, §§ 1357, 1435.

VII. Als Gegenstück zu den angeführten Bestimmungen ist zu vergleichen § 1404, wo entgegen allen Bedürfnissen der Verkehrssicherheit die Wahrheit uneingeschränkt durchgesetzt wird. Bei dem gesetzlichen Güterstande der Verwaltungsgemeinschaft wird die Frau mit Rücksicht auf die Verwaltung und Nutznießung des Mannes in der Verfügung über ihr Eingebrachtes gebunden. Dazu bestimmt § 1404: „Die Beschränkungen, denen die Frau nach den §§ 1395—1403 unterliegt, muß ein Dritter auch dann gegen sich gelten lassen, wenn er nicht gewußt hat, daß die Frau eine Ehefrau ist." Das bedeutet vor allem, daß jeder Rechtserwerb im guten Glauben ausgeschlossen ist.

§ 6. Scheinehe.

I. Das BGB. erklärt in gewissen Fällen eine Ehe für nichtig, kann aber doch an der Tatsache nicht vorüber, daß eine äußerlich einwandfreie Eheschließung in den vorgeschriebenen Formen stattgefunden hat und daß dritte Personen, die außerstande sind, dies zu erkennen, in ihrer Ahnungslosigkeit unter der Nichtigkeit nicht leiden dürfen. Theoretisch ist die nichtige Ehe vollständig wirkungslos, müßte es wenigstens sein, praktisch aber ist sie nicht wirkungslos und kann aus zwingenden rechtspolitischen Gründen auch gar nicht vollständig wirkungslos sein. Man spricht dann auch von formell gültigen, materiell nichtigen Ehen.[1]) Doch trifft dies gleich auf den ersten Fall nur eingeschränkt zu.

§ 1324. Eine Ehe ist nichtig, wenn die vorgeschriebene Form nicht beobachtet worden ist. Sie wird aber trotzdem nicht als

[1]) Vgl. zu dem Folgenden meine Institutionen des BGB. (4. Aufl.), S. 594ff.

ein juristisches Nichts behandelt, wenn sie in das Heiratsregister eingetragen wurde.

Eine Ehe ist nichtig, wenn einer der Ehegatten zur Zeit der Eheschließung geschäftsunfähig war (geisteskrank, wegen Geisteskrankheit entmündigt) oder bewußtlos oder vorübergehend in der Geistestätigkeit gestört (berauscht), § 1325.

Doppelehe macht die zweite Ehe nichtig, § 1326.

Ebenso Blutschande, § 1327.

Nichtig ist die Ehe zwischen Genossen desselben Ehebruches, vorausgesetzt, daß die frühere Ehe wegen dieses Ehebruches geschieden ist, § 1328.

II. Die Tatsache, daß ein äußerlich einwandfreier Eheschluß vorliegt, wirkt zunächst so stark, daß die Nichtigkeit der Ehe nicht beliebig und bei jedem Anlaß geltend gemacht werden kann, daß vielmehr eine ausschließlich auf die Nichtigkeitserklärung gerichtete Klage erhoben und erfolgreich durchgeführt sein muß, damit man sich beliebig auf die Nichtigkeit der Ehe berufen kann, § 1329. Mit anderen Worten, der äußerliche Akt der Eheschließung muß durch einen ebenso äußerlichen und ebenso öffentlichen Akt ausdrücklich seiner Wirkungen entkleidet sein, um vollständig aus der Welt zu verschwinden. Es geht z. B. nicht, daß der auf Unterhalt verklagte Ehegatte dem Kläger gegenüber einwendet, die Ehe sei nichtig. Will er sich auf die Nichtigkeit stützen, muß erst ein reiner Nichtigkeitsprozeß, der nichts ist als Nichtigkeitsprozeß, vorhergegangen sein. Bis dies geschehen ist, äußert die Ehe alle Wirkungen einer vollen Ehe. Ja, es kann dazu kommen, daß eine solche nichtige Ehe wegen Ehebruches geschieden werden kann und der schuldige Gatte wegen Ehebruches bestraft wird. Dem verletzten Gatten steht es zu, die Ehe für nichtig erklären zu lassen; er kann aber auch daraus, daß sie äußerlich zu Recht besteht, die entsprechenden Folgerungen ziehen.

III. Entsprechendes gilt von der anfechtbaren Ehe. Eine Ehe ist anfechtbar aus den Gründen der §§ 1330 ff. z. B. wegen Täuschung, wegen Irrtums über wesentliche Eigenschaften (Unfruchtbarkeit der Frau), wegen Drohung (die Tochter opfert sich für den mit Strafanzeige bedrohten Vater).[1] Die Anfechtung

[1]) Vgl. Institutionen, S. 602ff. Der Unterschied ist: Bei der Anfechtbarkeit bleibt es dem Gatten vorbehalten, ob die Ehe unnichtig werden soll, bei der Nichtigkeit nicht.

muß in einem eigenen Anfechtungsprozesse geschehen und führt dann zur Nichtigerklärung. Nach dieser wird alles so gehalten wie bei der von Anfang an nichtigen Ehe, §§ 1341, 1343.

IV. Eine besondere Nichtigkeit gilt bei unrichtiger Todeserklärung. Heiratet nach unrichtiger Todeserklärung der andere Gatte wieder, so treten nun keineswegs die Wirkungen der Doppelehe ein, obgleich eine richtige Doppelehe vorliegt, sondern durch den Abschluß der zweiten Ehe wird die erste aufgelöst, § 1348 II, und bleibt auch dann aufgelöst, wenn die Todeserklärung infolge einer Anfechtungsklage aufgehoben wird, § 1348 II. Hier schlägt der öffentliche, wenn auch materiell unrichtige Akt der Todeserklärung durch. Aber die neue Ehe kann von jedem Gatten der neuen Ehe angefochten werden, § 1350. Dem öffentlichen Akt der ersten Eheschließung stehen gegenüber die ebenfalls öffentlichen Akte der Todeserklärung und der zweiten Eheschließung, die aber beide materiell ungerechtfertigt sind. Die Todeserklärung und die zweite Eheschließung werden durch zwei gesonderte Anfechtungsklagen aus der Welt geschafft.[1])

Die zweite Ehe ist nur dann nichtig, wenn beide Teile bei dem Eheschluß wissen, daß der für tot erklärte Gatte der früheren Ehe die Todeserklärung überlebt hat, § 1348 I. Hier bewirkt ihr böser Glaube, daß das wahre Rechtsverhältnis anerkannt wird, soweit dies gegenüber den einmal vollzogenen Heiratsformen möglich ist.

V. Ein tatsächlicher möglicher Fall ist vom BGB. übersehen worden. Bekanntlich täuschen weibliche Zwitter oft männliche Erscheinung vor und so konnte es kommen, daß ein Mann an einer rätselhaften Krankheit starb, die bei der Öffnung als Gebärmutterkrebs erkannt wurde. Schließt ein solcher Zwitter eine Ehe, so ist sie nichtig, nicht anders als sonstige nichtige Ehen.

Die eigentlich belehrenden Wirkungen der nichtigen Ehe sind folgende.

Anläßlich des Zwitterfalles wurde die Frage aufgeworfen, ob das gemeinschaftliche Testament dieser Frau, das sie mit der anderen Frau gemacht hatte, rechtswirksam war, denn nach § 2265 kann ein gemeinschaftliches Testament nur von Ehe-

---

[1]) Nicht zu verwechseln mit dem in diesem Kriege vorgekommenen Fall, daß die Frau auf Grund unrichtiger amtlicher Todesnachricht wieder heiratet. Die zweite Ehe ist nichtig, § 1325.

gatten errichtet werden. Man wird die Frage ohne weiteres bejahen und sie nur verneinen, wenn man den Beteiligten bösen Glauben nachweisen könnte. Diese Entscheidung muß aus allgemeinen Erwägungen heraus getroffen werden, da eine entsprechende Bestimmung im BGB. fehlt. Sie entspricht aber seinem Geiste und Sinne und dies wird an anderen Fällen bestätigt, wo das BGB. ausdrückliche Bestimmungen getroffen hat.

VI. Dritten kann die Nichtigkeit der Ehe nicht entgegengehalten werden, es sei denn, daß sie um den Nichtigkeitsgrund wußten, also z. B. wußten, daß sich beide Ehebrecher ohne Befreiung von dem Ehehindernis geheiratet hatten, § 1344.

1. Dies gilt nun nicht uneingeschränkt, sondern nur bei Rechtsgeschäften, z. B. der Dritte zahlt an den Mann eine Schuld auf eine Forderung, die die Frau gegen ihn hat. Der Mann übereignet dem Dritten, der eine der Frau gehörende Sache von ihr gekauft hat, diese Sache. Dies kann er bei der Verwaltungsgemeinschaft tun, § 1376, wenn die Frau die Sache vor der Eheschließung ohne seine Einwilligung oder nach der Eheschließung mit seinem Einverständnis verkauft hatte, § 1376, 3. An sich würde der Satz durchgreifen, daß niemand mehr Rechte übertragen kann, als er hat, denn wegen Mangels einer gültigen Ehe besteht zwischen den Gatten auch keine Verwaltungsgemeinschaft[1]), und weil keine Verwaltungsgemeinschaft besteht, hat der Mann nicht die Nutznießung und Verwaltung am eingebrachten Gut, d. h. regelmäßig am ganzen Vermögen der Frau.

2. Ferner wirkt die nichtige Ehe auch in Prozessen. Der Mann kann bei der Verwaltungsgemeinschaft, die das normale eheliche Güterrecht ist, ein zum eingebrachten Gute gehörendes Recht der Frau im eigenen Namen geltend machen, § 1380. Nach § 1344 kann gegen das zwischen ihm und seinem Prozeßgegner ergangene rechtskräftige Urteil keine Einwendung aus der Nichtigkeit der Ehe hergeleitet werden.

VII. Im Verhältnis der Gatten zueinander bewirkt die nichtige Ehe, daß der gutgläubige Gatte den bösgläubigen nach der Nichtigkeitserklärung oder der Auflösung der Ehe vermögensrechtlich (Unterhaltspflicht) so behandeln kann, als sei die Ehe wegen Verschuldens des bösgläubigen Gatten geschieden worden, § 1345.

---

[1]) Verwaltungsgemeinschaft ist der sogenannte „gesetzliche Güterstand" sie tritt ein, wenn sie nicht zweifelsfrei ausgeschlossen wird.

Der gutgläubige Teil kann aus der nichtigen Ehe Unterhaltsansprüche herleiten.

Dasselbe Recht steht bei anfechtbarer und durch Anfechtung nichtig gewordener Ehe dem anfechtungsberechtigten Gatten zu, § 1346. Macht also die zur Ehe durch die Drohung, den Vater wegen strafbaren Vergehens anzeigen zu wollen, gezwungene Frau nach dem Tode des Vaters die Anfechtbarkeit geltend, so kann sie verlangen, vermögensrechtlich als unschuldig geschiedene Frau behandelt zu werden.

VIII. Noch deutlicher sind die §§ 1699ff. Kinder aus nichtigen Ehen gelten als ehelich, sofern nicht beide Gatten bei der Eheschließung die Nichtigkeit gekannt haben, § 1699. Sie führen den Namen des Vaters, haben gesetzliches Erbrecht gegen die Eltern, haben Anspruch auf Unterhalt wie eheliche Kinder. Freilich hat der bösgläubige Vater nicht die aus seiner Vaterschaft sich ergebenden Rechte, also insbesondere nicht Erbrechte und väterliche Gewalt, § 1701, und die bösgläubige Mutter hat nur die Rechte einer bei Ehescheidung für schuldig erklärten Frau, § 1702.

Obgleich danach ein Kind unehelich ist, wenn beide Eltern bösgläubig sind, so kann es doch von dem Vater, solange er lebt, Unterhalt wie ein eheliches Kind verlangen, § 1703. Insofern hebt die Eheschließung diese Gruppe von unehelichen Kindern deutlich von anderen unehelichen Kindern ab. Diese haben nur Anspruch auf einen Unterhalt, wie er dem Stande der Mutter entspricht, und nur bis zum vollendeten sechzehnten Lebensjahre, es sei denn, daß körperliche oder geistige Gebrechen das Kind auch weiter bedürftig machen, § 1708.

IX. Blickt man zurück, wird man die Gerechtigkeit der getroffenen Bestimmungen nicht leugnen können. Insbesondere die Berücksichtigung der Kinder wird sicher allgemein als angemessen empfunden werden. Sie erscheint selbstverständlich, ist es auch. Aber juristisch-wissenschaftlich stößt sie mit der Tatsache, daß die Ehen nun einmal nichtig sind, zusammen. Nach der Formel: Aus nichts wird nichts, sind diese Erscheinungen natürlich nicht erklärbar. Man hat sich in der Wissenschaft mit dem Ausdruck Scheinehe im Gegensatz zur Nichtehe beholfen. Das hilft zwar nicht viel weiter, aber dem liegt eine richtige Beobachtung zugrunde. Wenn die Formvorschriften (Abschluß vor dem Standesbeamten) nicht gewahrt sind und die Ehe auch nicht in das Heiratsregister eingetragen ist, so fehlt es an jedem äußeren Tatbestand,

aus dem ein Nichteingeweihter schließen könnte und dürfte, es liege eine vollgültige Ehe vor. Es liegt dann ein vollständiges tatsächliches und rechtliches Nichts vor, eine Nichtehe, deren Nichtvorhandensein jederzeit, von jedermann, bei jeder Gelegenheit geltend gemacht werden kann. Eine Nichtigkeitsklage ist nicht vonnöten, denn die Nichtigkeit ist — hierauf kommt es an — offenbar. In den Fällen der Scheinehe ist sie aber nicht offenbar, sondern muß erst durch eine Nichtigkeitsklage offenbar gemacht werden.[1]) Die äußerliche und offenkundige Tatsache, daß die beiden Gatten vor dem Standesbeamten einen äußerlich einwandfreien Eheschließungsakt vorgenommen haben, daß ihre Ehe in das Heiratsregister eingetragen ist, erweckt natürlich den Schein, daß eine vollgültige Ehe abgeschlossen sei und bestehe. Nach diesem Schein richten sich naturgemäß alle, die die Wahrheit nicht kennen, und verlangen, sich danach richten zu dürfen. Mit Recht trägt dem das Gesetz Rechnung, und so kommt es, daß eine weitverbreitete Gruppe, die vorzüglich von der germanistischen Rechtsforschung ausgeht, den Ausdruck Scheinehe verwendet und hierin starke Nachfolge findet. Es soll gegen diesen Ausdruck nichts gesagt werden, da ein anderer nicht zur Verfügung steht, der den äußerlichen Unterschied im Tatbestand mit gleicher Kürze angäbe. Es ist aber auch hier nicht richtig, wenn die Germanisten nun verallgemeinernd von einem Rechtsschein sprechen und damit das Problem zu erklären suchen. Denn das, was wirkt, juristische Wirkungen äußert, ist nicht der bloße Schein eines gar nicht vorhandenen, und wenn vorhanden, nur in der Vorstellung bestehenden Rechtsverhältnisses, sondern ein wirklich und tatsächlich vorhandener äußerer Tatbestand der Außenwelt, der allerdings in den meisten, wenn auch nicht in allen Fällen, den Anschein eines vorhandenen Rechtsverhältnisses erweckt. Aber nach richtiger Betrachtungsweise ist nicht dieser Anschein das eigentlich Wirkende, denn dieser Anschein ist Vortäuschung eines Gedankengebildes, sondern das Wirkende[2]) ist der äußere, sinnlich wahrnehmbare Tatbestand selbst. Der An-

[1]) Dies ist die ganze Wirkung der Nichtigkeitsklage. Durch sie wird die Ehe nicht materiell nichtig, das ist sie schon von Anfang an durch Spruch des Gesetzes.

[2]) Unsere juristische Betrachtungsweise ist: Das Gesetz legt den Tatbeständen ihre Wirkung bei. Dafür wird kürzer, aber ungenauer, gesagt: Die Tatbestände wirken, haben Wirkungen, haben rechtliche, gesetzliche Wirkungen. In diesem Sinne bitte ich den Text zu verstehen. Natürlich ist dieses „Wirken" auch etwas

schein eines vermeintlich vorhandenen Rechtsverhältnisses ist auch hier nur der rechtspolitische Grund, weshalb diesem äußeren Tatbestande bestimmte Wirkungen vom Gesetz beigelegt werden.

Es ist eine merkwürdige und ganz unnötige Verirrung, statt die eintretenden Wirkungen als Wirkungen des nun einmal vorhandenen äußeren Tatbestandes zu begreifen, sie sich als Wirkungen des nur gedachten Scheines eines gedachten Rechtsverhältnisses vorzustellen. Unsere herrschende Lehre, wenn man überhaupt davon sprechen kann, da bisher eigentlich nur die Germanisten das Wort ergriffen haben, die Romanisten und Publizisten sich an die Frage noch nicht recht heranwagen, unsere herrschende Lehre übersieht, daß im günstigsten Falle sie von zwei relativ möglichen Betrachtungsweisen die unwirklichste aussucht und mit ihr die in Frage kommenden Erscheinungen zu erklären versucht. Der Grund ist natürlich in der geistigen Kontinuität zu suchen, kraft derer die ersten Erklärungen von dem ihren Ausgang nahmen, was bisher geläufig und Grundlage aller Betrachtung war, von dem wirklich geltenden und in diesem Sinne als vorhanden vorgestellten Rechtsverhältnis. Man vergißt dabei, daß wir es mit äußeren Tatbeständen, Veränderungen in der Außenwelt, zu tun haben, die je nach ihrer Natur auch verschiedene Wirkungen haben müssen. Da sollten nun die anomalen Tatbestände dadurch erklärt werden, daß man sie sich, soweit möglich, als Tatbestände der normalen Rechtsverhältnisse vorstellte, und dies geschah wieder in der Weise, daß man den Tatbestand möglichst im Hintergrund ließ und lediglich auf das (bloß gedachte) Rechtsverhältnis sah. Also: Vom Standpunkte der Vollehe aus betrachtet liegt eine Scheinehe vor, vom Standpunkte des äußeren Geschehens in der Außenwelt her betrachtet liegt ein selbständiger äußerer Tatbestand mit selbständigen Wirkungen vor. Es ist klar, daß nur mit der letzteren Betrachtungsweise das geringere Maß von Unwirklichkeiten zur „Erklärung" aufgeboten wird. Tatsächlich gewinnen wir mit dem Scheinrechtsverhältnis, dem Rechtsschein, auch nur eine Scheinerklärung, eine Scheinerkenntnis. Solange sich die Rechtswissenschaft nicht klar darüber ist, daß Rechtsschein, Scheinrechtsverhältnis nur Worte sind, bleibt sie

---

Fragwürdiges. Wie tief die Rechtswissenschaft in das Unwirkliche verstrickt ist, läßt sich aus der bloßen Zusammenstellung: „Wirkung" des „Rechtsverhältnisses" und nun gar des „Scheinrechtsverhältnisses" sehen.

unnötig tief in der Fiktion verstrickt. Der gedachte Schein eines gedachten Rechtsverhältnisses, höher geht es eigentlich nicht.

Will man juristisch diesen Erscheinungen einwandfrei beikommen, muß man von der Tatsache ausgehen, daß der äußerlich einwandfreie, innerlich fehlerhafte Eheschluß eben nicht gänzlich wirkungslos ist, seine eigenen selbständigen, aber viel schwächeren und abgewandelten Wirkungen hat, als der äußerlich und innerlich einwandfreie Eheschluß. Er erzeugt ganz bestimmte positive Wirkungen, wenn auch nicht die Wirkungen einer einwandfreien Ehe.

Diese Wirkungen macht man sich am besten und einfachsten verständlich, wenn man sie mit ihrem Vorbild, den Wirkungen einer vollgültigen Ehe, vergleicht. Da ergibt sich denn ein Mehrfaches. Einmal sind die Wirkungen der Scheinehe umfänglich erheblich beschränkter als die Wirkungen der Vollehe und sind meistens auch andere, §§ 1345, 1701, 1702, 1703, ferner aber — und das ist das eigentlich Wichtige — sind sie ohne Standfestigkeit, denn der Scheinehe kann ein Ende gemacht werden, sobald die Wahrheit geltend gemacht wird. Gewiß haben die Gatten einer Scheinehe eine bestimmte Rechtsstellung auf Grund der Scheinehe; aber diese Rechtsstellung unterscheidet sich von der Rechtsstellung auf Grund einer vollwirksamen Ehe dadurch, daß sie entziehbar, zerstörbar ist, daß ihr die Selbstbehauptungsfähigkeit aus eigener Kraft fehlt.

Jeder Gatte einer Vollehe kann sich sowohl gegenüber dem anderen Gatten, wie gegen dessen Verwandten, aber auch gegen jeden Dritten vermöge der dem echten Rechte eigentümlichen Selbstbehauptungsfähigkeit aus eigener Kraft in der Rechtsstellung als Gatte einer vollwirksamen Ehe behaupten. Seine Rechtsstellung ist unentziehbar, unzerstörbar. Diese Sicherheit mangelt der Rechtsstellung des Gatten einer nichtigen Ehe. Darum darf man sie aber nicht als ein bloß Vorläufiges betrachten, denn das Eigentümliche ist, daß diese so unsichere Rechtsstellung, genau wie beim Rechtserwerb im guten Glauben usw., doch D a u e r w i r k u n g e n ä u ß e r t, d i e n i c h t z u s a m m e n f a l l e n, a u c h w e n n d i e R e c h t s s t e l l u n g a l s G a t t e z u s a m m e n g e f a l l e n i s t. Diese Dauerwirkungen sind das eigentlich Rätselhafte. Eine Dauerwirkung ist es, wenn die von dem Scheinehegatten vorgenommenen Rechtsgeschäfte oder die von ihm geführten Prozesse dauernd genau solche Wirkung haben, als seien sie von einem vollwirksam verheirateten Gatten vorgenommen oder geführt,

§ 1344. Eine Dauerwirkung ist es, wenn der gutgläubige Gatte den bösgläubigen Gatten nach der Nichtigkeitserklärung wie einen für schuldig erklärten Gatten bei Ehescheidung behandeln darf, § 1345, noch ausgesprochener sind die Dauerwirkungen zugunsten der Kinder aus nichtigen Ehen, §§ 1699 ff.

Daraus ergibt sich die Folgerung: Alles, was auf Grund der Scheinehe von den Gatten oder gegenüber den Gatten vorgenommen wird (Rechtsgeschäfte, Prozesse, Zeugung von Kindern) hat gewisse Dauerwirkungen, die meistens sogar ebenso stark und ebenso umfänglich sind, wie die Wirkungen der echten Ehe. Unser Kausalitätsbedürfnis aber fordert auch hier, daß wir uns als Ursache dieser positiven Wirkungen ein positives Etwas vorstellen. Dies kann auch hier nur sein die äußerliche tatsächliche Stellung als Ehegatten, d. h. der Besitz an der Rechtsstellung als vollwirksam verheiratete Gatten, kurz der Ehebesitz. Es kommt immer darauf an, von welcher Seite her man die Frage betrachtet. Sieht man darauf, daß keine wirkliche Ehe vorliegt, wird man von fingierter Ehe reden, sieht man darauf, daß im Rechte alle Wirkungen sich an äußere Tatbestände anknüpfen und daß hier ein bestimmter äußerer Tatbestand sui generis vorliegt, so wird man ihm auch seine eigenen Wirkungen zuschreiben. Dann gilt es aber, diesen Tatbestand selbständig zu erfassen, und das geschieht mit Wort und Begriff der Scheinehe allerdings nicht. Dies ist zu negativ und muß in etwas Positives umgesetzt werden, um für unsere Vorstellung das Verhältnis von Ursache und Wirkung herstellen zu können. Dann bleibt aber nichts anderes übrig als der Ehebesitz.

§ 7. Rechtsstellung des Kindes.

I. Ausgesprochen auf Fiktion beruht die Rechtsstellung des Kindes. Ganz natürlich. Als das BGB. geschaffen wurde, kannte man die Blutsprobe noch nicht und es ist auch heute noch zweifelhaft, ob sich genügend verläßlich mit ihr wird arbeiten lassen, um die Abstammung des Kindes sicher festzustellen. Das Gesetz geht jedenfalls von der nahezu vollständigen geschichtlichen Unerweislichkeit der Abstammung aus. Das zwingt notwendig zum Rechtsbehelf mittels Fiktionen. Jedes Vaterrecht ist auf diese Fiktionen angewiesen: Pater est, quem nuptiae demonstrant. Folgerichtig ist allein das Mutterrecht, das die Verwandtschaft

nach dem Mutterschoß berechnet. Die Abstammung aus einem bestimmten Mutterschoß kann nie bezweifelt werden, nie unsicher sein, wenn nicht absichtlich Verwirrung angestrebt wird.[1]) Der Vater wird nur mit Hilfe von Vermutungen und Fiktionen „nachgewiesen".

§ 1591. „Ein Kind, das nach der Eingehung der Ehe geboren wird, ist ehelich, wenn die Frau es vor oder während der Ehe empfangen und der Mann innerhalb der Empfängniszeit der Frau beigewohnt hat. Das Kind ist nicht ehelich, wenn es den Umständen nach offenbar unmöglich ist, daß die Frau das Kind von dem Manne empfangen hat.

Es wird vermutet, daß der Mann innerhalb der Empfängniszeit der Frau beigewohnt habe. Soweit die Empfängniszeit in die Zeit vor der Ehe fällt, gilt die Vermutung nur, wenn der Mann gestorben ist, ohne die Ehelichkeit des Kindes angefochten zu haben."[2])

§ 1592. „Als Empfängniszeit gilt die Zeit von dem 181. bis zum 302. Tage vor dem Tage der Geburt des Kindes, mit Einschluß sowohl des 181. als des 302. Tages.

Steht fest, daß das Kind innerhalb eines Zeitraums empfangen worden ist, der weiter als 302 Tage vor dem Tage der Geburt des Kindes zurückliegt, so gilt zugunsten der Ehelichkeit des Kindes dieser Zeitraum als Empfängniszeit."

Folgende Möglichkeiten bestehen:

1. Das Kind ist während der Ehe gezeugt und geboren; es ist ehelich, es sei denn, daß es offenbar unmöglich ist, daß es von dem Manne gezeugt sein kann (der Mann ist seit Jahren verschollen).

2. Das Kind ist vor der Ehe gezeugt und in der Ehe geboren; es ist ehelich, es sei denn, daß . . . wie unter 1.

a) Voraussetzung zu 1. und 2. ist Beiwohnung durch den Mann während der Empfängniszeit. Diese wird aber vermutet. Es er-

---

[1]) Man erinnere sich an den Prozeß Kwilecki. Kulturgeschichtlich interessant ist der Bericht bei Herodot 4, 180, daß die im Hetärismus, der Gesamtehe, lebenden Auseer sich jeden dritten Mond versammelt und die Vaterschaft der Kinder festgestellt hätten. Sie sei nach der Ähnlichkeit festgestellt worden und ein neuerer Schriftsteller wollte vor etwa 20 Jahren uns eine Wissenschaft der Patrosemeiologie, Erforschung der Vaterähnlichkeit, empfehlen. Vgl. ferner die weiteren Zitate bei Wilutzky, Vorgeschichte des Rechts, S. 24, Anm. 2—4.

[2]) Die verschiedenen Möglichkeiten, die in § 1591 vorgesehen sind, sind ausgerechnet und dargestellt in meinen Institutionen (4. Aufl.), S. 680ff.

hellt, wie wenig sicher der geschichtliche Beweis der Ehelichkeit des Kindes ist. Trotzdem steigert das BGB. die Wirkung seiner Fiktion dahin, daß es erklärt: Das Kind ist ehelich. Es begnügt sich nicht, zu sagen, das Kind gelte als ehelich.

b) Alle diese Fiktionen versagen, wenn die Schwangerschaft ausnahmsweise lange dauert, der Beweis des Zeitpunktes der Empfängnis geführt werden und der Mann innerhalb der normalen Empfängniszeit der Frau offenbar nicht beigewohnt haben kann.

c) Noch eine weitere Fiktion baut das BGB. zum Schutze der Ehelichkeit des Kindes auf, indem es die Anfechtung der Ehelichkeit erschwert.

§ 1593. „Die Unehelichkeit eines Kindes, das während der Ehe oder innerhalb 302 Tagen nach Auflösung der Ehe geboren ist, kann nur geltend gemacht werden, wenn der Mann die Ehelichkeit angefochten hat oder, ohne das Anfechtungsrecht verloren zu haben, gestorben ist, vgl. §§ 1594—1597.

Ferner nimmt die Anfechtungsbefugnis nach einem Jahre ein Ende und hilft das BGB. mit der freiwilligen Anerkennung der Ehelichkeit, durch die die Anfechtung ausgeschlossen wird, §§ 1594, 1598, 1599.

3. Noch verwickelter wird die Sachlage, wenn das Kind nach der Ehe geboren wird.[1]) Doch führt die Darstellung der verschiedenen Möglichkeiten zu weit.

III. Jedenfalls ergibt sich aus dem Bisherigen zweierlei mit Sicherheit. Einmal der große Einfluß, den der Mann durch Unterlassung der Anfechtung auf die Rechtsstellung des Kindes hat, ferner die Bedeutungslosigkeit des Ehebruches der Frau. Selbst wenn die Ehe wegen Ehebruches der Frau geschieden wird, wird deshalb das aus der Zeit des ehebrecherischen Verkehrs stammende Kind noch nicht unehelich, es sei denn, daß es offenbar unmöglich ist, daß es von dem Ehemann gezeugt sein kann und daß daraufhin von ihm die Ehelichkeit angefochten wird. Bloßer Ehebruch der Mutter in der kritischen Zeit nimmt dem Kinde also die Stellung als eheliches Kind nicht. Im Zweifel gehen alle Fälle der Ungewißheit über die Ehelichkeit zugunsten des Kindes. Um das Kind sicherzustellen, genügt es, daß die Ehebrecherin nur einmal während der kritischen Zeit mit ihrem Manne verkehrte.

---

[1]) Vgl. meine Institutionen, S. 682ff.

IV. Bestritten ist der Fall der doppelten Ehelichkeit. Wenn eine Frau in der irrigen Meinung, ihre erste Ehe sei aufgelöst, sich wieder verheiratet und in dieser zweiten Ehe ein Kind gewinnt, ist das Kind nach dem Ausgeführten eheliches Kind der ersten Ehe und die Ehelichkeit kann auch nur vom Gatten der ersten Ehe angefochten werden; es ist aber auch gemäß § 1699 eheliches Kind der zweiten Ehe. Derartiges ist in diesem Kriege durch irrige Todesbescheinigungen der Militärbehörden möglich geworden. Es kann aber auch vorkommen, wenn eine Frau bewußt Doppelehe begeht und ihr zweiter Mann im guten Glauben ist, s. das über die Scheinehe Bemerkte.

Die Folgen doppelter Ehelichkeit, doppelter Vaterschaft, sind natürlich nicht zu tragen. Welchen Namen soll das Kind führen? Wie steht es mit dem Erbrecht, mit der elterlichen Gewalt, der Verwaltung des Kindesvermögens, der Nutznießung an ihm, der persönlichen Vertretung des Kindes? Was soll nun gelten, die formelle Vaterschaft des Nichtvaters oder die natürliche Vaterschaft des natürlichen Vaters? In Widerspruch miteinander stehen wirkliche, gültige Ehe und Scheinehe oder Ehe und Ehebesitz. Da wird die echte Ehe durch die Scheinehe geschlagen: Das Kind gehört dem zweiten Manne und tritt in alle Rechte der Kinder aus Scheinehen ein.

V. Dieselbe Verwicklung von Wahrheit und Unwahrheit tritt noch in weiteren Fällen ein.

1. Der für tot erklärte Ehemann kehrt zurück, nachdem die Frau sich wieder verheiratet und Kinder gewonnen hat. Die Frau ficht die zweite Ehe an, durch die Anfechtung wird — handgreifliche Fiktion — die zweite Ehe mit rückwirkender Kraft aufgelöst und zu einer von Anfang an nichtigen Ehe gemacht. Als eine von Anfang an nichtige Ehe kann sie aber die Wirkung nicht äußern, daß mit ihrem Abschluß die erste Ehe aufgelöst werde, denn nur eine wirksame und nicht rückwirkend wieder aufgelöste Ehe konnte die erste Ehe auflösen; die erste Ehe besteht also nach wie vor und die Frau hat die von dem zweiten Manne gewonnenen Kinder in vollwirksamer Ehe mit dem ersten Manne geboren. Unterläßt der Mann der ersten Ehe die Anfechtung der Ehelichkeit der Kinder der zweiten Ehe, dann sind sie ehelich! Trotzdem, als Kinder der zweiten, der Scheinehe, sind sie auch Kinder dieser Ehe.

2. Oder der Mann kehrt zwar zurück, aber die zweite Ehe wird nicht angefochten und die Frau hat innerhalb 302 (genauer

270) Tagen nach Abschluß der zweiten Ehe ein Kind geboren. Die erste Ehe wird erst durch den Abschluß der zweiten Ehe aufgelöst, da die Todeserklärung unrichtig war, § 1348 II. Auf das Kind treffen daher die Fiktionen beider Ehen zu, § 1591 I, da nach § 1600 bei Wiederverheiratung der Frau nach Auflösung der ersten Ehe ein innerhalb von 270 Tagen geborenes Kind als Kind des ersten Mannes gilt. Das Kind ist also, wenn es innerhalb 270 Tagen nach dem Eheschluß geboren wird, eheliches Kind beider Männer.

3. Oder die Frau gebiert in der Abwesenheit des Mannes uneheliche Kinder. Diese wären kraft gesetzlicher Fiktion ehelich, wenn der Mann die Ehelichkeit nicht anficht. Also wenn der im Auslande befindliche Mann sich ein Jahr versäumt, nachdem er von der Geburt erfahren hat, § 1594 II, ist das Kind ehelich.

Die Rechtswissenschaft müht sich zurzeit damit ab, die aus den gesetzlichen Fiktionen und aus der Vorschrift, daß der Mann durch seine Anfechtung der Ehelichkeit über die Rechtsstellung der Kinder allein zu entscheiden hat, entsprungenen Schwierigkeiten zu lösen, die tatsächliche Wahrheit gegenüber den gesetzlichen Fiktionen durchzusetzen, zu einer Einigkeit ist es bisher aber noch nicht gekommen. Man wird so viel sagen müssen, daß die Versäumung der Anfechtung durch gegenteilige Akte überwunden werden kann, wenn es offenbar unmöglich ist, daß das Kind von dem Manne erster Ehe gezeugt sein kann. Solche Akte sind Abschluß der zweiten Ehe in Verbindung mit der Anerkennung der Ehelichkeit durch den zweiten Mann oder bei unehelichen Kindern einfach die Anerkennung der Vaterschaft allein, §§ 1598, 1718.[1])

VI. Die uneheliche Geburt während formell fortdauernder erster Ehe, obgleich es offenbar unmöglich ist, daß das Kind von dem Ehemann gezeugt sein kann, führt zu der weiteren Verwicklung, daß das uneheliche Kind, wenn man die Fiktion der Ehelichkeit festhält, keinen Unterhaltsanspruch gegen den unehelichen Erzeuger gewinnt. Es kann doch kein Zweifel sein, daß auch ein

---

[1]) Man kann über das einzelne streiten. Der Anerkennung der Ehelichkeit steht die Nichtanfechtung der Ehelichkeit durch den Mann der zweiten Ehe gleich. Mindestens aber muß bei unehelichen Kindern die Anerkennung der Vaterschaft zusammen mit der Legitimation durch nachfolgende Ehe ausreichende Sicherheit über den Stand des Kindes schaffen, §§ 1719ff.

solcher zur Stelle geschafft werden muß, denn es sind Fälle denkbar, wo es zwar offenbar unmöglich ist, daß das Kind von dem Ehemanne gezeugt sein kann (er ist seit mehreren Jahren abwesend), wo aber für eine Todeserklärung, die normalerweise eine zehnjährige Verschollenheit fordert, § 14, kein Raum ist, auch die Scheidung wegen böslicher Verlassung bisher versäumt worden ist. Der Ehemann ist unerreichbar, meistens auch unbemittelt, der uneheliche Vater ist zur Stelle und auch genügend leistungsfähig, ja, er erkennt sogar seine Vaterschaft ausdrücklich an, §§ 1718, 1717. Hier würde, wenn man sich an den Wortlaut des Gesetzes hielte, die Fiktion die Wahrheit totschlagen. Ein Musterfall, wie das Leben uns zwingt, ausdrückliche Gesetzesbestimmungen mit Hilfe von allgemeinen wissenschaftlichen Grundsätzen auszuschalten und unschädlich zu machen.

Man wird den Entschluß dazu um so leichter finden, wenn man sich vor Augen hält, daß in aller Form Rechtens ein Kind mehrere uneheliche Väter haben kann und daß dies auch gar nicht weiter beklagenswert ist. Zwar steht dem als Erzeuger in Anspruch Genommenen die exceptio plurium concumbentium zu, aber einmal braucht der Beklagte nicht darum zu wissen, oder er läßt sich verurteilen, ohne sie geltend zu machen. Dies kann nun unabhängig voneinander bei mehreren Männern zutreffen. Mehrere Männer, die mit der Frau verkehrt haben, können aber auch freiwillig die Vaterschaft anerkennen oder das Kind kann, nachdem der eine freiwillig die Vaterschaft anerkannt hat, gegen einen anderen, der vielleicht wohlhabender ist, mit Erfolg auf Anerkennung der Vaterschaft klagen. Diese Fiktionen sind verhältnismäßig unschädlich und werden auch hingenommen, da bei unehelichen Kindern ein Zusammenstoß verschiedener Rechte nicht möglich ist. Das Kind hat dann eben verschiedene Schuldner. Wichtig wird die Frage unter Umständen allerdings später, wenn das uneheliche Kind mit einem anderen ehelichen oder unehelichen Kinde eines seiner sogenannten unehelichen Väter zur Ehe schreiten will. Man wird da von Fall zu Fall helfen. An sich wirkt die Anerkennung der Vaterschaft nicht absolut gegen jedermann, denn dann wäre eine mehrfache Anerkennung der Vaterschaft nicht möglich und zulässig, folglich ergibt sich auch an sich aus ihr nicht notwendig das Ehehindernis der Verwandtschaft und folglich ist von Fall zu Fall zu prüfen, ob eine ehehindernde Verwandtschaft wirklich vorliegt.

Die Anerkennung der Vaterschaft wirkt nur für und gegen die beiden Personen. Auch dies gehört zum Gegenstand der Behandlung als ob. Entweder ist A. Vater oder er ist es nicht, er kann aber nicht im Verhältnis zum Kinde Vater sein, im Verhältnis zu Dritten nicht. Dies ist unvorstellbar. Wohl aber kann A. im Verhältnis zum Kinde unmittelbar so behandelt werden, als wäre er der Vater, während er im Verhältnis zu Dritten nicht so behandelt wird oder nicht so behandelt zu werden braucht.

§ 8. Erbrecht.

I. Im Erbrecht tauchen ganz gleiche Schwierigkeiten auf. Wer ist Erbe? Mehrere streiten, einer hat die Erbschaft tatsächlich schon in Besitz, die anderen behaupten aber, zu Unrecht, es sei ein neueres Testament da, das die Erbschaft anders verteile. Der Erbschaftsbesitzer bestreitet dies und erklärt das Testament für unecht. Es braucht zu einer solchen Zuspitzung gar nicht zu kommen. Es genügt schon, daß heute jemand unbestritten als nächster Erbe kraft Gesetzes oder kraft Testamentes die Erbschaft in Besitz nimmt, die Außenstände beitreibt, die Schulden zahlt, die Grundstücke veräußert, andere Werte dafür wieder erwirbt, und daß morgen ein anderer auftritt, ein neueres Testament beibringt, daraufhin freiwillig als Erbe anerkannt wird und nunmehr die Frage entsteht, wie es mit allen Verfügungen des Nichterben gehalten werden soll. Auch hier wieder die Frage: Soll der ahnungslose Dritte darunter leiden, daß die wahre Rechtslage erst so spät bekannt wurde? Zu diesem Behufe schlägt das Gesetz einen Mittelweg ein. Es verlangt nicht von den gesetzlich oder letztwillig berufenen Erben, daß sie ihr Erbrecht vollständig nachweisen mit der Gewißheit, daß niemand anders Erbe sein kann. Es verlangt aber, daß eine gewisse Wahrscheinlichkeit für ihr Erbrecht begründet wird. Ist dies geschehen, wird dem Erben sein Erbrecht vom Gerichte bescheinigt und auf Grund dieser Bescheinigung, Erbschein, kann der Nichterbe nun alle juristischen Handlungen so vornehmen, als ob er der richtige Erbe wäre. Er ist aus einem Nichterben zum Scheinerben geworden und hat durch den Erbschein eine Möglichkeit juristischen Handelns erhalten, die ihm bis dahin abging. Der Erbschein wird auf Antrag erteilt von dem Nachlaßgericht, d. h. dem Amtsgericht, in dessen Bezirk sich der Wohnsitz des Erblassers befand, § 2353. Dieser

Erbschein hat seine Vorteile auch für den wahren Erben, denn im Besitze eines Erbscheins braucht er nicht mehr gegenüber jedem einzelnen Schuldner, von dem er Nachlaßschulden beitreibt, immer wieder im Prozesse sein Erbrecht nachzuweisen, sondern kann sich einfach auf den Erbschein berufen. Die Prüfung seiner Erbansprüche durch das Nachlaßgericht spart die Prüfung seiner Ansprüche durch das Prozeßgericht. Trotzdem kann es natürlich ein Nachlaßschuldner auf einen Prozeß ankommen lassen und kann den Nachweis unternehmen, daß der Erbschein unrichtig ausgestellt sei, aber schon in dieser Verteilung der Beweislast spricht sich aus, welchen Vorteil der Erbe von dem Erbschein hat.

Darum wird es mit der Prüfung vor dem Nachlaßgericht auch nicht ganz leicht genommen. Der Bewerber um den Erbschein muß angeben, wann der Erblasser gestorben ist, ferner, ob er der nächste gesetzliche Erbe ist oder ob er sich auf ein Testament beruft; muß angeben, ob und welche letztwilligen Verfügungen des Erblassers vorhanden sind, ob und welche Personen vorhanden sind, die näher zum Erbrechte sind oder mit denen er teilen müßte. Ist ein näherer Erbe fortgefallen, muß der Bewerber angeben, in welcher Weise dieser fortgefallen ist, ob durch Ausschlagung, Verzicht, Entziehung des Pflichtteils, Unwürdigkeit, Anfechtung. Verschiedenes ist durch öffentliche Urkunden nachzuweisen, anderes ist durch eidesstattliche Versicherung vor Gericht oder Notar zu bekräftigen, §§ 2355, 2356.

Durch diese Beweisauflagen wird erklärlich, daß nach § 2365 eine Vermutung für das Erbrecht des in dem Erbschein Bezeichneten angeordnet ist und diese Vermutung gilt zugunsten aller derer als richtig, die von dem Erbscheinsinhaber etwas aus der Erbschaft erwerben, an ihn etwas leisten, §§ 2366, 2367. Der Nichterbe kann an den gutgläubigen Erwerber Erbschaftssachen übertragen, kann von dem Nachlaßschuldner mit schuldtilgender Kraft Zahlungen entgegennehmen usw. Kurz, er kann Erbrechte ausüben, die er nicht nur nicht hat, die vielmehr in Wahrheit gar nicht bestehen. Angenommen, der Erbe macht Erbrechte aus einem Testamente vom 7. Februar 1904 geltend, in dem er als Alleinerbe eingesetzt ist. Später stellt sich heraus, daß er in einem Testamente vom 18. April 1911 mit mehreren nachgeborenen Verwandten zusammen, also auf einen Bruchteil, eingesetzt ist. Dann ist nach unserer juristischen Vorstellung sein Alleinerbrecht vom 7. Februar 1904

etwas anderes als sein Miterbrecht vom 18. April 1911. Dieses Alleinerbrecht besteht gar nicht und dennoch hat der Erbscheinsinhaber die Möglichkeit, dieses gar nicht bestehende Erbrecht auszuüben. Man kann dieser Betrachtung auf folgende Weise auszuweichen versuchen. Der Erbscheinsinhaber hat die rechtlich anerkannte Möglichkeit, die den Miterben zusammen zustehenden Erbrechte allein auszuüben. Aber unsere Vorstellung stößt sich immer wieder daran, daß ein am 8. Februar 1904 angeordnetes Erbrecht ausgeübt wird, nicht ein am 18. April 1911 angeordnetes. Es wird kaum etwas anderes übrig bleiben als das Zugeständnis, daß vermöge des Erbscheins ein gar nicht vorhandenes Erbrecht ausgeübt werden kann. Noch deutlicher würde dies werden, wenn der Erbe des ersten Testamentes im zweiten Testamente von der Erbschaft ausgeschlossen wäre, also gar keine Erbberechtigung hätte.

II. Ein Seitenstück zu dem Erbschein ist das Zeugnis für den Testamentsvollstrecker, § 2368, das ebenso behandelt wird wie der Erbschein. Dem wahren Testamentsvollstrecker ist dies Zeugnis nützlich, weil es ihn in jedem Einzelfalle der Notwendigkeit überhebt, den Beweis seiner Stellung als Testamentsvollstrecker ausdrücklich zu erbringen. Dem, der kein Testamentsvollstrecker ist, gibt es die Möglichkeit, alle Befugnisse eines Testamentsvollstreckers auszuüben. Die dem Scheinvollstrecker gewährte Ausübungsmöglichkeit erstreckt sich auf Befugnisse, die es gar nicht gibt. Es verhält sich hier wie mit dem Erbrecht des Erbscheinsinhabers, und dies erhellt, wenn man unterstellt, daß der Testamentsvollstrecker, wie es ja zulässig ist, erweiterte oder verengerte Befugnisse haben kann. Ist in dem älteren oder später widerrufenen Testament die Befugnis des Vollstreckers erweitert, in dem jüngeren die Befugnis des an seiner Statt ernannten aber eingeschränkt, so liegt für uns Juristen nach unserer Betrachtung eine ganz verschiedene Rechtsstellung vor und der Vollstrecker des älteren Testamentes gewinnt durch das Zeugnis die Möglichkeit, eine gar nicht vorhandene Rechtsstellung auszuüben.

Wie ein Erbschein wirkt auch die Todeserklärung. Der Erblasser ist für tot erklärt, hat aber den als Zeitpunkt seines Todes angenommenen Tag überlebt oder aber er ist vorher gestorben, jedenfalls, die Todeserklärung ist unrichtig. Inzwischen hat aber auf Grund der Todeserklärung der im Augenblick des angenommenen

Todestages nächste Erbe die Erbschaft an sich genommen. Er ist nicht der wahre Erbe, denn zur Zeit der wahren Todesstunde des Erblassers stand zwischen ihm und dem Erblasser ein anderer, dem allein die Erbschaft zukam. Die Todeserklärung in Verbindung mit dem Umstande, daß zur angenommenen Todeszeit kein anderer als besserer Erbe in Frage kam, macht aus dem Nichterben einen Scheinerben, dem alle die Vorteile zugute kommen, die sich an die Erteilung eines Erbscheins knüpfen, § 2370.

III. Gleiche Wirkungen wie der Erbschein hat auch das Zeugnis über die fortgesetzte Gütergemeinschaft, § 1507. Bei allgemeiner Gütergemeinschaft wird das Erbrecht in gewisser Weise durch das Familiengüterrecht ausgeschaltet. Angenommen, der Mann bringt in das Gesamtgut etwa 30000 Mark, die Frau 10000 Mark, dann macht die Frau sofort mit dem Beginn der allgemeinen Gütergemeinschaft einen dauernden Gewinn von 10000 Mark, denn sie erhält bei Beendigung der Gemeinschaft ebensoviel wie der Mann oder dessen Erben aus dem Gesamtgut, d. h. die Hälfte. Mit dem Tode des Mannes bleibt ihr zunächst ihre Hälfte erhalten, auf die andere Hälfte wird die Erbnachfolge eröffnet und die Frau erbt von dieser zweiten Hälfte abermals ihren Erbanteil, also, wenn Kinder da sind, ein Viertel. Dies geschieht aber dann nicht, wenn die fortgesetzte Gütergemeinschaft eintritt, § 1483. Dann erhält die Frau ihre Hälfte und setzt mit den Kindern die Gütergemeinschaft fort, die Kinder erhalten die andere Hälfte voll, die Frau erbt an dieser Hälfte nicht mit. Die Kinder erben aber auch nicht, denn sie erhalten die Hälfte ihres Vaters nicht eigentlich kraft Erbrechtes, sondern kraft Familiengüterrechtes. Ob fortgesetzte Gütergemeinschaft eintritt, hängt davon ab, ob die Gatten sie durch Ehevertrag ausgeschlossen haben, oder unter Umständen der vorversterbende Gatte sie einseitig durch Testament ausschließen kann und ausschließt oder der überlebende Gatte sie ablehnt, §§ 1508, 1509, 1484. Geschieht von alledem nichts, so bleibt es bei der fortgesetzten Gütergemeinschaft und der überlebende Gatte erhält den Kindern gegenüber die Rechtsstellung des Mannes gegenüber der Frau, § 1487. Auf seinen Antrag ist ihm von dem Nachlaßgericht ein Zeugnis über die fortgesetzte Gütergemeinschaft zu erteilen, das dieselbe Wirkung wie der Erbschein hat, § 1507. Verschweigt der überlebende Gatte, daß die fortgesetzte Gütergemeinschaft ausgeschlossen ist, so erlangt er durch das Zeugnis die rechtliche Möglichkeit, alle die Befugnisse

auszuüben, die er haben würde, wenn fortgesetzte Gütergemeinschaft eingetreten wäre.[1])

IV. Die ganze bisher behandelte Gruppe ist so belehrend, weil hier Befugnisse ausgeübt werden können, die gar nicht vorhanden sind. Wenn der Altgläubiger das Forderungsrecht des Neugläubigers, der Dieb des Inhaberpapiers das Forderungsrecht des Eigentümers, der Besitzer das Eigentum des Eigentümers ausübt, so wird doch immer ein tatsächlich vorhandenes Recht ausgeübt. Hier wird etwas ausgeübt, was nach juristischer Auffassung gar nicht da ist. Dieselbe Beobachtung kehrt in der folgenden Gruppe wieder, ist hier sogar noch zwingender.

§ 9. Personenvertretung, Verwaltungsrecht.

I. Nicht mehr zu den Scheinberechtigungen, wohl aber zu den Scheinlegitimationen gehört § 370. „Der Überbringer einer Quittung gilt als ermächtigt, die Leistung zu empfangen, sofern nicht die dem Leistenden bekannten Umstände der Annahme einer solchen Ermächtigung entgegenstehen.“ Das bedeutet, der Schuldner wird durch Leistung an den Überbringer der echten Quittung frei. Vorlegung einer gefälschten Quittung ist keine Rechtsausübung, sondern lediglich Betrug, nur die Vorlegung der echten, wenn auch unrechtmäßig erworbenen Quittung ist Ausübung der durch diese Quittung gegebenen Legitimation. Die Quittung gibt kein Recht zur Empfangnahme, denn der Quittungsträger als solcher hat niemals ein Klagerecht darauf, daß ihm geleistet werde; sie gibt nur, wie das BGB. richtig sagt, eine Ermächtigung, d. h. sie verschafft dem Überbringer die rechtliche Möglichkeit, mit schuldtilgender Kraft die Leistung entgegenzunehmen. Diese Möglichkeit, mit schuldtilgender Kraft die Leistung entgegenzunehmen, ist unmittelbar die Ausübungsmöglichkeit in Ansehung des Forderungsrechtes, allerdings eine Ausübungsmöglichkeit in fremdem Namen, anders als bei den gestohlenen Zinsscheinen, den gestohlenen Inhaberpapieren. Hier gibt der Besitz der Urkunde die Ausübungsmöglichkeit im eigenen Namen, d. h. der Empfänger wird sofort Eigentümer des Ge-

[1]) Praktisch wird solche Fälschung kaum vorkommen, denn die Belange des überlebenden Gatten verweisen ihn auf das Gegenteil. Er steht sich ohne fortgesetzte Gütergemeinschaft besser, da er bei fortgesetzter Gütergemeinschaft keinen Erbanteil an dem Anteil des verstorbenen Gatten erhält.

leisteten, die Quittung gibt nur Ausübungsmöglichkeit im fremden Namen, d. h. im Namen des Gläubigers, und darum geht das Eigentum an dem Geleisteten zunächst auf den Gläubiger, nicht auf den Quittungsträger, über. Man wird jetzt verstehen, daß Legitimation der Besitz an all den äußeren, sinnlich wahrnehmbaren Merk- und Kennzeichen ist, aus denen die Zuständigkeit eines Rechtes oder einer Rechtsstellung erschlossen wird oder nach Vorschrift des Gesetzes erschlossen werden soll. In weiterem Sinne ist Legitimation die durch den Besitz an diesen Kennzeichen begründete Ausübungsmöglichkeit an gewissen Rechten und Rechtsstellungen. Also bald Legitimationsmittel, bald Legitimationswirkung. Der Quittungsträger gewinnt durch den Besitz an dem Legitimationsmittel, dem Schein, die Legitimation als Empfangsermächtigter, die Ausübungsmöglichkeit für das Forderungsrecht als Ausübungsmöglichkeit in fremdem Namen. Er gilt nicht als Gläubiger, sondern als Bevollmächtigter, genauer als Empfangsbevollmächtigter, Vertreter des Gläubigers.

II. Die Vollmacht erlischt mit dem Rechtsverhältnis, auf dem sie beruht, aus dem sie hervorgegangen ist, § 168. Wird der Handlungsgehilfe entlassen, erlischt mit dem Dienstvertrag auch seine Vollmacht. Dies macht keine Schwierigkeiten, wenn der Bevollmächtigte etwa im Laden tätig war. Außerhalb des Ladens hat er keine Vollmacht und so können Irrtümer und Mißbräuche kaum vorkommen. Anders, wenn der Bevollmächtigte Geschäftsreisender ist, und hier sind wiederholt Täuschungen versucht worden. Soll nun der gutgläubige Geschäftskunde den Schaden tragen oder der Geschäftsherr? Nach strenger Folgerichtigkeit müßte der Kunde leiden, denn er hat sich mit jemand eingelassen, der keine Vollmacht mehr hatte. Gegen diese und ähnliche Gefahren schützen verschiedene Bestimmungen, die in ihrem sachlichen Gehalt alle darauf hinauslaufen, daß ein Bevollmächtigter unter Umständen eine gar nicht mehr bestehende oder gar nicht entstandene Vollmacht ausüben kann. Der gutgläubige Dritte wird geschützt, es sei denn, daß er das Erlöschen der Vollmacht kennen muß, § 173.

Hiernach erklären sich die nachstehenden Bestimmungen sehr leicht.

§ 170. „Wird die Vollmacht durch Erklärung gegenüber einem Dritten erteilt, so bleibt sie diesem Dritten gegenüber in Kraft, bis ihm das Erlöschen von dem Vollmachtgeber angezeigt wird.“

Die Vollmacht kann auf zweierlei Weise erteilt und entzogen werden, unter vier Augen zwischen Vollmachtgeber und Bevollmächtigtem oder durch Mitteilung an den Dritten. Dann ist diese Mitteilung selber erst die Bevollmächtigung, nicht etwa bloß Nachricht von einer schon vollzogenen Bevollmächtigung, § 170. In § 170 werden beide Fälle umfaßt. Das bedeutet praktisch: Die unter vier Augen entzogene Vollmacht ist damit an sich erloschen, aber der ahnungslose Dritte kann sie als fortbestehend behandeln.

§ 171. Hat jemand durch besondere Mitteilung an einen Dritten[1]) oder durch öffentliche Bekanntmachung kundgegeben, daß er einen anderen bevollmächtigt habe, so ist dieser auf Grund der Kundgebung im ersteren Falle dem Dritten gegenüber, im letzteren Falle jedem Dritten gegenüber zur Vertretung befugt.

Die Vertretungsmacht bleibt bestehen, bis die Kundgebung in derselben Weise, wie sie erfolgt ist widerrufen wird." Also auch dann, wenn eine Vollmacht überhaupt nicht oder ungültigerweise oder in beschränktem Umfange erteilt worden ist, vgl. die schon besprochenen §§ 409, 576, o. § 4, A. VII, 3, 4.

§ 172. „Der besonderen Mitteilung einer Bevollmächtigung durch den Vollmachtgeber steht es gleich, wenn dieser dem Vertreter eine Vollmachtsurkunde ausgehändigt hat und der Vertreter sie dem Dritten vorlegt.

Die Vertretungsmacht bleibt bestehen, bis die Vollmachtsurkunde dem Vollmachtgeber zurückgegeben oder für kraftlos erklärt wird."

III. Rechtsähnlich sind folgende Fälle:

1. § 674. „Erlischt der Auftrag[2]) in anderer Weise als durch Widerruf, so gilt er zugunsten des Beauftragten gleichwohl als fortbestehend, bis der Beauftragte von dem Erlöschen Kenntnis erlangt oder das Erlöschen kennen muß." Das hat zur Folge, daß der Beauftragte, der z. B. für den Auftraggeber eine Ware kaufen, eine Mitteilung an einen anderen überbringen sollte, recht daran tut, die Ware zu kaufen, die Mitteilung an den Empfänger abzugeben, mag dem Auftraggeber damit auch nicht gedient sein.

---

[1]) Die Geschäfte pflegen an ihre Kunden Rundschreiben mit faksimilierter Unterschrift des neuen Prokuristen usw. zu versenden.

[2]) Auftrag und Vollmacht unterscheiden sich dadurch, daß kraft Auftrages jemand etwas tun soll, kraft Vollmacht etwas tun kann, nämlich im fremden Namen handeln. Der Beauftragte kann bevollmächtigt sein und ist es vielfach, notwendig ist es aber nicht, s. das Folgende.

Der Beauftragte kann nicht haftbar gemacht werden etwa mit der Begründung, daß er seinen Auftrag überschritten habe.

2. Dies ist in § 23 der Konkursordnung wiederholt. Ein Auftrag des Gemeinschuldners erlischt mit der Eröffnung des Konkurses, aber dem Beauftragten kommt § 674 zugute.

3. Wenn mehrere zu gemeinsamen Zwecken einen Gesellschaftsvertrag geschlossen haben und einen Gesellschafter mit der Geschäftsführung beauftragt haben, entsteht daraus zunächst nur die Pflicht, gewisse Handlungen vorzunehmen, es entsteht daraus aber noch nicht das Recht und die Pflicht, sie im Namen der Gesellschafter vorzunehmen. Gesetzt, A., B., C. vereinigen sich, auf gemeinsame Kosten ein Haus zu kaufen, um es später mit Gewinn wieder zu verkaufen, so können sie gemeinsam den Kaufvertrag abschließen; sie können aber auch den A. beauftragen, allein den Kaufvertrag abzuschließen. Der Auftrag kann nun wieder dahin gehen, daß A. im eigenen Namen kaufen und sich allein in das Grundbuch eintragen lassen soll, oder daß A. im Namen aller drei kaufen soll und daß alle drei in das Grundbuch als Miteigentümer eingetragen werden sollen. Im letzten Falle liegt Auftrag und Vollmacht vor, im zweiten Falle bloßer Auftrag, im ersten Falle weder das eine noch das andere. Nach § 714 enthält die Übertragung der Geschäftsführung im Zweifel auch eine Vollmacht für den Geschäftsführer, und diese Befugnis zur Geschäftsführung gilt zugunsten des Geschäftsführers als weiter fortbestehend, wenn die Gesellschaft in anderer Weise als durch Kündigung aufgelöst wird, z. B. durch Tod eines Gesellschafters oder Eröffnung des Konkurses über das Vermögen eines Gesellschafters, §§ 727, 728. Diese Fiktion des Fortbestandes kommt dem Geschäftsführer aber dann nicht zugute, wenn er die Auflösung der Gesellschaft kennt oder kennen muß, § 729 Satz 2.

Aus den §§ 674, 729 zieht nun § 169 die Folgerung zugunsten des Dritten, der Gegenpartei, die sich mit dem Geschäftsführer eingelassen hat. Auch ihm gegenüber gilt die Vollmacht als weiter bestehend, es sei denn, daß er bei der Vornahme des Rechtsgeschäftes mit dem Geschäftsführer das Erlöschen kennt oder kennen muß.

4. Nach §§ 54—56 des Handelsgesetzbuches wirken Beschränkungen in der Handlungsvollmacht gegen Dritte nur, wenn der Dritte sie kannte oder kennen mußte.

5. Es sei auch erinnert an die Beschränkung der Schlüsselgewalt der Frau und ihre Wirkung gegen Dritte, § 1357 II, s. oben § 5, VI.

6. Wird der Vereinsvorstand geändert, so kann dies denen, die sich noch mit dem alten Vorstand eingelassen haben, nur dann entgegengesetzt werden, wenn der Personenwechsel ihnen bekannt oder wenn er in das Vereinsregister eingetragen ist. Andernfalls darf die Gegenpartei den früheren Vorstand noch immer als den richtigen Vertreter des Vereins behandeln, § 68.

Entsprechendes gilt, wenn der Vorstand zwar nicht entlassen, aber in seiner Vertretungsbefugnis beschränkt wird, § 70.

7. Genossenschaftsgesetz § 29. ,,Eine Änderung des Vorstandes, eine Beendigung der Vertretungsbefugnis eines Vorstandsmitgliedes, sowie eine Änderung des Statuts rücksichtlich der Form für Willenserklärungen des Vorstandes kann, solange sie nicht in das Genossenschaftsregister eingetragen und öffentlich bekannt gemacht ist, von der Genossenschaft einem Dritten nicht entgegengesetzt werden, es sei denn, daß dieser von der Änderung oder Beendigung Kenntnis hatte.

Nach der Eintragung und Bekanntmachung muß der Dritte die Änderung oder Beendigung gegen sich gelten lassen, es sei denn, daß er sie weder kannte noch kennen mußte.''

IV. Eine sehr rechtsähnliche Gruppe ist die folgende. Es handelt sich in ihr nicht eigentlich um Vollmacht, eine andere Person in deren Namen zu vertreten, um das, was der Jurist zweckmäßigerweise Personalvertretung nennt, vielmehr kommt hier eine Erscheinung in Betracht, die den Laien äußerlich täuschen kann, aber von allen Vollmachtsverhältnissen streng zu scheiden ist: die Verwaltungsbefugnis aus eigenem Rechte. Vollmacht ist niemals ein eigenes Recht des Bevollmächtigten, ist sie doch grundsätzlich jederzeit entziehbar. Verwaltungsbefugnis aus eigenem Rechte aber ist grundsätzlich unentziehbar, denn sie ist echtes Recht und das Merkmal echten Rechtes besteht, wie schon ausgeführt, in seiner Unentziehbarkeit, in seiner — man beachte die gesteigerte Fiktion, die aber doch am zutreffendsten das Wesen der Sache angibt — Selbstbehauptungsfähigkeit aus eigener Kraft.

1. Solche Verwaltungsbefugnis aus eigenem Rechte hat im ehelichen Güterrechte der Mann am Eingebrachten der Verwaltungsgemeinschaft, des gesetzlichen Güterstandes, ferner am Eingebrachten der Errungenschafts- und der Fahrnisgemeinschaft und am Sondergut der allgemeinen Gütergemeinschaft. Er hat sie weiter an jeglichem Gesamtgut bei allgemeiner Gütergemeinschaft, Er-

rungenschafts- und Fahrnisgemeinschaft, vgl. §§ 1373ff., 1525, 1550 II, 1439, 1443ff., 1519 II, 1549.

Dies vorausgeschickt, erklären sich die nachfolgenden Bestimmungen von selber.

§ 1424. „Der Mann ist auch nach der Beendigung der Verwaltung und Nutznießung zur Fortführung der Verwaltung berechtigt (die Frau stirbt plötzlich auf einer Reise und die Nachricht erreicht den Mann verspätet), bis er von der Beendigung Kenntnis erlangt oder sie kennen muß. Der Dritte kann sich auf diese Berechtigung nicht berufen, wenn er bei der Vornahme eines Rechtsgeschäftes die Beendigung der Verwaltung und Nutznießung kennt oder kennen muß.

Endigt die Verwaltung und Nutznießung infolge des Todes der Frau, so hat der Mann diejenigen zur Verwaltung gehörenden Geschäfte, mit deren Aufschub Gefahr verbunden ist, zu besorgen, bis der Erbe anderweit Fürsorge treffen kann."

§ 1472 I. „Die Verwaltung des Gesamtgutes steht bis zur Auseinandersetzung beiden Ehegatten gemeinschaftlich zu (falls die Gütergemeinschaft aufgelöst wird). Die Vorschriften des § 1424 finden Anwendung."

§ 1497 I. „Nach der Beendigung der fortgesetzten Gütergemeinschaft findet in Ansehung des Gesamtgutes die Auseinandersetzung statt.

Bis zur Auseinandersetzung bestimmt sich das Rechtsverhältnis der Teilhaber am Gesamtgute nach den §§ 1442, 1472, 1473."[1])

§ 1546. „Nach der Beendigung der Errungenschaftsgemeinschaft findet in Ansehung des Gesamtguts die Auseinandersetzung statt. Bis zur Auseinandersetzung bestimmt sich das Rechtsverhältnis der Ehegatten nach den §§ 1442, 1472, 1473.

Auf das eingebrachte Gut der Frau finden die für den Güterstand der Verwaltung und Nutznießung (Verwaltungsgemeinschaft, gesetzlicher Güterstand) geltenden Vorschriften der §§ 1421—1424 Anwendung."

Den schon mehrfach angeführten § 1549 setze ich als bekannt voraus.

2. Um ganz ähnliche Fälle handelt es sich bei der Verwaltungsbefugnis, die dem Inhaber der elterlichen Gewalt aus eigenem

---

[1]) Typisches Beispiel für die allgemein als unglücklich empfundene Verschachtelung des BGB.: § 1497 II verweist auf § 1472, und § 1472 I verweist auf § 1424. Vgl. §§ 1546, 1549.

Rechte an dem Kindesvermögen zusteht, solange die elterliche Gewalt dauert. Das Kind steht, solange es minderjährig ist, unter elterlicher Gewalt, also bis zum vollendeten 21. Lebensjahre oder bis zu seiner Volljährigkeitserklärung, die nach Vollendung des 18. Lebensjahres zulässig ist, §§ 1626, 2, 3. Der Inhaber der elterlichen Gewalt kann sie aber in besonderen Fällen auch schon vor der Volljährigkeit des Kindes verlieren.[1])

§ 1682. ,,Der Vater ist auch nach der Beendigung seiner elterlichen Gewalt zur Fortführung der mit der Sorge für die Person des Kindes und das Vermögen des Kindes verbundenen Geschäfte berechtigt, bis er von der Beendigung Kenntnis erlangt oder sie kennen muß. Ein Dritter kann sich auf diese Berechtigung nicht berufen, wenn er bei der Vornahme eines Rechtsgeschäftes die Beendigung der elterlichen Gewalt kennt oder kennen muß.

Diese Vorschriften finden entsprechende Anwendung, wenn die elterliche Gewalt des Vaters ruht oder aus einem anderen Grunde seine Vermögensverwaltung aufhört."[2])

§ 1686. ,,Auf die elterliche Gewalt der Mutter finden die für die elterliche Gewalt des Vaters geltenden Vorschriften Anwendung, soweit sich nicht aus den §§ 1687—1697 ein anderes ergibt."

V. Eine weitere Rechtsähnlichkeit enthält die Vorerbschaft. Früher behalf man sich meistens damit, daß man der Witwe den Nießbrauch an einem erheblichen Teile des Nachlasses sicherstellte, heute greift man mehr zur Vorerbschaft. Man kann praktisch in beiden Formen annähernd dasselbe erreichen. Der Unterschied besteht in folgendem: Wenn der Erblasser seiner Frau die Fortführung des Lebens in der gewohnten Umgebung (Haus mit Einrichtung, Landgut) ermöglichen will, kann er diese Sachen seinen Kindern verschreiben, seiner Frau aber den Nießbrauch vorbehalten. Dann werden in das Grundbuch als Eigentümer die Kinder eingetragen oder das Kind, dem bei der Erbauseinandersetzung das Grundstück zugewiesen wird; zugleich wird für die Mutter der Nießbrauch eingetragen. Die Mutter ist nicht Eigentümerin des Grundstückes. Oder aber die Mutter wird als Vorerbin eingesetzt und es wird bestimmt, daß bei der Erbauseinander-

---

[1]) Vgl. hierüber das einzelne in meinen Institutionen des BGB. (4. Aufl.), S. 688ff., 695.

[2]) Vgl. zur Sorge für die Person, zum Ruhen der elterlichen Gewalt, zur Beendigung bloß der Vermögensverwaltung ohne Beendigung der gesamten elterlichen Gewalt meine Institutionen (4. Aufl.), S. 688ff.; 690ζ, 693f., 694f., 690ε.

setzung ihr das Grundstück als Vorerbin zugewiesen werden soll. Dann wird die Mutter als Eigentümerin eingetragen, aber mit dem Zusatz kraft Vorerbschaft. Das will besagen, daß jeder damit zu rechnen hat, daß die Frau nicht unbeschränkt über das Grundstück verfügen kann, sondern die Rechte der Nacherben, d. h. derer, die nach dem Willen des Mannes und Vaters das Grundstück später haben sollen, achten muß. Die Mutter erhält also kein volles, freies, ungebundenes Eigentum, sondern ein durch die Nacherbschaft gebundenes Eigentum, und diese Gebundenheit wird durch eine Eintragung in das Grundbuch verlautbart. In diesem Beispiel endet die Vorerbschaft mit dem Tode der Mutter, sie kann aber auch schon bei Lebzeiten des Vorerben enden, wenn der Erblasser etwas Derartiges bestimmt hat, und der Grund für die Beendigung kann sehr verschieden sein. So kann die Vorerbschaft ohne weiteres durch die Geburt eines Nacherben beendet werden, sie soll dann eben nur so lange dauern, als ein Nacherbe noch nicht vorhanden ist. Also, der Vater enterbt rechtswirksam sein unverheiratetes Kind, setzt als Vorerben einen ihm nahestehenden Freund ein, mit der Maßgabe, daß eheliche Kinder des Enterbten Nacherben sein sollen, und zwar sofort von dem Augenblick der Geburt an. Bei solcher Bestimmung kann die Nacherbschaft fällig werden, ohne daß der Vorerbe oder die mit ihm verhandelnden Gegenparteien etwas davon erfahren. Dem trägt § 2140 Rechnung:

„Der Vorerbe ist auch nach dem Eintritt der Nacherbfolge zur Verfügung über die Nachlaßgegenstände in dem gleichen Umfange berechtigt wie vorher, bis er von dem Eintritt Kenntnis erlangt oder ihn kennen muß. Ein Dritter kann sich auf diese Berechtigung nicht berufen, wenn er bei der Vornahme eines Rechtsgeschäftes den Eintritt kennt oder kennen muß."

Dem Vorerben kann aber schon während der Dauer seiner Vorerbschaft zwar nicht die Nutznießung, wohl aber die Verwaltung entzogen werden, wenn sein Verhalten oder seine ungünstige Vermögenslage die Besorgnis einer erheblichen Verletzung der Rechte der Nacherben begründet. In diesem Falle kann der Nacherbe Sicherheitsleistung verlangen[1]), § 2128. Ist der Vorerbe zur Sicherheitsleistung rechtskräftig verurteilt, so

[1]) Durch Hinterlegung von Geld oder Wertpapieren, Verpfändung von Forderungen, beweglichen Sachen, Bestellung von Hypotheken usw., vgl. § 232.

kann der Nacherbe statt der vielfach gar nicht zu erbringenden Sicherheit verlangen, daß die Ausübung der Vorerbrechtes für Rechnung des Vorerben einem gerichtlich zu bestellenden Verwalter übertragen wird, §§ 2128 II, 1052. Daraus zieht § 2129 die praktischen Folgerungen:

„Wird dem Vorerben die Verwaltung nach den Vorschriften[1]) des § 1052 entzogen, so verliert er das Recht, über die Erbschaftsgegenstände zu verfügen.[2]) Die Vorschriften zugunsten derer, die Rechte von einem Nichtberechtigten herleiten, finden entsprechende Anwendung. Für die zur Erbschaft gehörenden Forderungen ist die Entziehung der Verwaltung dem Schuldner gegenüber erst wirksam, wenn er von der getroffenen Anordnung Kenntnis erlangt oder wenn ihm eine Mitteilung von der Anordnung zugestellt wird.[3]) Das gleiche gilt von der Aufhebung der Entziehung."

VI. An sich mehr an die Vollmacht als an das Verwaltungsrecht aus eigenem Rechte gehört die Rechtsstellung des Vormundes, aber sie ist vom Gesetz unter die §§ 1682, 1683 gestellt worden, § 1693 I, so daß auch der gewesene Vormund bis zur Kenntnis seiner Entlassung usw. die Rolle als Vormund weiter spielen kann.

§ 10. Rückwirkende Kraft.

I. Eine ausgesprochene Fiktion enthält die für den Juristen unentbehrliche rückwirkende Kraft.

Sie ist das Merkmal aller Anfechtung, ob nun ein Kauf wegen Irrtums über wesentliche Eigenschaften der Ware, oder ein Anstellungsvertrag wegen Irrtums über wesentliche Eigenschaften des Angestellten angefochten wird, oder ob ein Gatte aus den gesetzlich zugelassenen Gründen die Ehe anficht. Immer soll alles so gehalten werden, als ob das Rechtsverhältnis von Anfang an nichtig gewesen sei, §§ 119—124, 142, 1330—1335, 1343, 1350.

---

[1]) Eine der vielen Schwerfälligkeiten des BGB., die leider auch in die Sprache unserer Gerichte übergegangen ist. Einfacher hätte es geheißen: nach § 1052!

[2]) Dieses Recht hat er überhaupt nur in sehr beschränktem Maße, vgl. §§ 2112ff.

[3]) Die Verwandtschaft mit § 407 springt in die Augen, aber es ist doch ein Unterschied. Die Abtretung der Forderung entzieht dem Altgläubiger die Forderung ganz, die gerichtliche Verwaltung nimmt dem Vorerben die Forderung nicht, entzieht ihm nur die Ausübungsmöglichkeit; vgl. die in § 4, A. VIII, 4 angeführten § 1280, Zivilprozeßordnung § 829 III, Gesetz über die Zwangsversteigerung und die Zwangsverwaltung § 22 II.

Dies erklärt sich daraus, daß das Anfechtbare dem wahren Willen des Erklärenden nicht entspricht, ihm niemals entsprochen hat. Es wird angefochten auf Grund von Tatumständen, die schon bei Abgabe der Erklärung vorliegen, nicht erst später eintreten. Dies ist der Unterschied von der Kündigung. Die Kündigung soll und will nur ex nunc wirken und dem Rechtsverhältnis für die Zukunft ein Ende machen, die Anfechtung will es auch für die Vergangenheit auslöschen, ex tunc, weil der Auslöschungsgrund schon von Anfang an bestanden hat, nur nicht früher zur Geltung gekommen ist. Man kann dies besonders deutlich an den Gründen, die die Anfechtung der Ehe rechtfertigen, sehen: beschränkte Geschäftsfähigkeit bei Eheschluß, Irrtum bei Eheschluß, arglistige Täuschung und Drohung bei Eheschluß, §§ 1330ff. Man erkennt die Bedeutung dieser Tatumstände richtig, wenn man sie mit den Scheidungsgründen vergleicht. Scheidung ist richtige Kündigung ex nunc, geschieht auf Grund von Tatumständen, die sich nach dem Eheschluß ereignet haben, setzt für die Scheidungsgründe einen vollzogenen Eheschluß als geschichtliches Prius voraus. Dagegen fallen Anfechtungsgründe und Eheschluß geschichtlich in denselben Augenblick notwendig zusammen.

II. 1. So erklärt sich die Rolle, die die Anfechtung bei der Erbeinsetzung spielt. Jeder Erblasser kann sein Testament beliebig widerrufen und dadurch auslöschen, zuweilen aber gelangt der Erblasser nicht mehr rechtzeitig zum Widerruf, und doch ist nichts sicherer, als daß das Testament seinem wahren Willen widerspricht. So kommt es, daß unter Umständen Dritte das nachholen können, wozu der Erblasser nicht mehr imstande war. Was bei dem Erblasser aber freier Widerruf ist, muß bei anderen zur Anfechtung werden, d. h. zur begründeten Anfechtung.

Nach § 2078 ist Anfechtung einer letztwilligen Verfügung gestattet, wenn der Erblasser über den Inhalt seiner Erklärung im Irrtum war oder eine Erklärung dieses Inhaltes überhaupt nicht abgeben wollte und anzunehmen ist, daß er sie bei Kenntnis der Sachlage nicht abgegeben haben würde. Wer die Kinder seiner vollbürtigen Geschwister allein einsetzen will und dies mit den Worten tut: Ich setze meine gesetzlichen Erben ein, der setzt damit gegen seinen Willen zugleich auch die Kinder seiner halbbürtigen Geschwister ein, denn auch diese erben zugleich mit den vollbürtigen Geschwistern, allerdings zu einem geringeren Teile. Ihre Einsetzung entspricht aber nicht dem Willen des Erblassers

und, wenn nachgewiesen werden kann, daß der Erblasser, veranlaßt durch eine unrichtige Auskunft der Gemeindevorstehers, unter gesetzlichen Erben nur die vollbürtigen Geschwister und deren Kinder verstanden hat, kann die Einsetzung der halbbürtigen Geschwisterkinder angefochten werden, denn sie waren unter dem Ausdruck „gesetzliche Erben" nicht mitgemeint.

2. In § 2079 taucht neben der Rückwirkung aber noch eine zweite Fiktion auf: Dem Erblasser wird ein Wille unterstellt, den er gar nicht gehabt hat, den er aber gehabt haben würde, wenn er richtig unterrichtet gewesen wäre und alles bedacht hätte. Sein „richtiger" Wille wird fingiert. Das Gesetz geht, an sich auch zutreffend, davon aus, daß kein Erblasser ohne Not seine Pflichtteilserben übergehen wird. Dies kann aber unter Umständen ganz unfreiwillig vorkommen, wenn nämlich der Erblasser nicht weiß, daß Pflichtteilserben da sind. Der Erblasser, in Unkenntnis, daß der totgesagte und totgeglaubte Sohn doch noch lebt, erwähnt ihn gar nicht im Testament und setzt nun seine Heimatstadt ein. Nach seinem Tode erscheint der Sohn wieder. An sich steht ihm das Recht auf seinen Pflichtteil zu; als einziges Kind des verwitweten Vaters würde er die Hälfte der Erbschaft als Pflichtteil fordern können. Das Gesetz geht aber noch weiter und sagt: Der Vater würde, wenn er von dem Leben seines Sohnes gewußt hätte, ihm die ganze Erbschaft hinterlassen haben, also kann der Sohn das Testament anfechten. Die Stadt geht leer aus und der Sohn erhält die ganze Erbschaft, es sei denn, daß anzunehmen ist, daß der Vater auch bei Kenntnis der Sachlage seine Verfügung getroffen haben würde. Es muß also nicht bewiesen werden, daß der Vater dem Sohn das Ganze zugewendet haben würde, sondern es ist zu beweisen, daß er es ihm nicht zugewandt haben würde. Nicht der Sohn ist für das Positive, sondern die Stadt ist für das Negative beweispflichtig. Die Fiktion hat also ihren sehr guten praktischen Zweck, vgl. § 2079:

„Eine letztwillige Verfügung kann angefochten werden, wenn der Erblasser einen zur Zeit des Erbfalls vorhandenen Pflichtteilsberechtigten übergangen hat, dessen Vorhandensein ihm bei der Errichtung der Verfügung nicht bekannt war oder der erst nach der Errichtung geboren oder pflichtteilsberechtigt geworden ist. Die Anfechtung ist ausgeschlossen, soweit anzunehmen ist, daß der Erblasser auch bei Kenntnis der Sachlage die Verfügung getroffen haben würde."

III. Gleiche Wirkung hat die Erklärung der Erbunwürdigkeit. Der Mörder des Erblassers, wer den Erblasser durch Gewalt, arglistige Täuschung, Drohung an der Erklärung seines letzten Willens verhindert, wer eine letztwillige Verfügung vernichtet hat usw., vgl. § 2339, sie alle sind erbunwürdig und ihr Erbschaftserwerb kann durch die angefochten werden, denen der Wegfall des Unwürdigen zugute kommt, §§ 2340, 2341.

„Ist ein Erbe für unwürdig erklärt, so gilt der Anfall an ihn als nicht erfolgt", § 2344.

Die praktische Folge ist, daß die Erbschaft dem gegeben wird, der im Augenblick des Todes des Erblassers der Nächstberechtigte gewesen wäre, nicht dem, der im Augenblick der Rechtskraft des die Erbunwürdigkeit aussprechenden Urteils der Nächstberechtigte ist. So kommen § 2342 II: „Die Wirkung der Anfechtung tritt erst mit der Rechtskraft des Urteils ein", und § 2344 II in Einklang: „Der Anfall (an den Nächstberechtigten zur Zeit des Todes des Erblassers) gilt als mit dem Eintritt des Erbfalls (dem Tode des Erblassers) erfolgt." Der Gedanke ist, daß der, dem der Erbunwürdige für den Erwerb der Erbschaft im Wege stand, oder seine Erben, die Erbschaft haben sollen, denn tatsächlich ist doch nur er der eigentlich Geschädigte, da ohne den Dazwischentritt des Erbunwürdigen doch gerade er die Erbschaft erhalten haben würde. Mit der Erbunwürdigkeit wird ein Mangel der Rechtsstellung des Unwürdigen geltend gemacht, der schon im Augenblick des Anfalls der Erbschaft an ihn bestand, folglich ist aus praktischen Gründen auch hier die Rückwirkung unentbehrlich.

IV. Entsprechendes gilt für die Anfechtung der Ehelichkeit eines Kindes, §§ 1593ff., die Anfechtung der Einwilligung zur Ehelichkeitserklärung oder des Antrages auf Ehelichkeitserklärung, § 1731, die Anfechtung der Annahme an Kindesstatt oder Einwilligung hierzu, § 1755. Es kann auch nicht gut anders sein, denn es ist z. B. unvorstellbar, daß ein Kind eine Zeit hindurch ehelich gewesen sein sollte, später aber nicht mehr. In gewissen Fragen stehen wir vor der Wahl des Niemals oder Immer, kommen dann aber natürlich in die Schwierigkeiten der Rückwirkung unmittelbar hinein.

V. So erklärt es sich, daß auch die bloße Ausschlagung der Erbschaft rückwirkende Kraft hat. Wer ausschlägt, soll so behandelt werden, als ob er niemals Erbe geworden wäre. Nach dem BGB. wird man aber Erbe ipso iure, ohne weiteres. Um

die Erbschaft zu erwerben, ist eine Annahmeerklärung nicht nötig, sie bewirkt nur, daß das Ausschlagungsrecht verloren geht, hat also mehr die Wirkung einer Bestätigung des schon vollzogenen Erbschaftserwerbes. Entsprechend wird durch die Ausschlagung nicht der Erwerb der Erbschaft verhindert, das ist unmöglich, denn er ist nun einmal ipso iure vollzogen, aber der vollzogene Erbschaftserwerb wird nachträglich mit rückwirkender Kraft rückgängig gemacht, vgl. § 1953. „Wird die Erbschaft ausgeschlagen, so gilt der Anfall an den Ausschlagenden als nicht erfolgt."

Die praktische Folge ist, daß die Erbschaft dem anheimfällt, der zur Zeit des Todes des Erblassers der nächste Erbe ist, nicht dem, der es zur Zeit der Ausschlagungserklärung ist.

VI. Rückwirkende Kraft hat auch die Aufrechnung von Forderung gegen Gegenforderung. Sie wirkt auf den Zeitpunkt zurück, in dem sich beide aufrechnungsfähig gegenübertraten, § 389. Das hat zur Folge, daß auch mit einer verjährten Forderung aufgerechnet werden kann, wenn sie nur einen Tag später verjährte, als die Gegenforderung entstand. Forderungen verjähren meistens in der Neujahrsnacht.[1]) Entstand also die Gegenforderung am 31. Dezember, so kann auch dann noch aufgerechnet werden, wenn die eigene Forderung an dem folgenden 1. Januar verjährte.

VII. 1. Erbteil des römischen Rechtes ist die rückwirkende Kraft der Genehmigung, §§ 184, 185. Ein am 1. August im Namen des A. geschlossenes Geschäft, zu dem A. aber keine Vollmacht gegeben hatte, wird durch die am 15. August erteilte Genehmigung für und gegen ihn wirksam, und zwar mit dem Datum vom 1. August, nicht mit dem Datum vom 15. August. Wirkung ex tunc, im Gegensatz zur Wirkung ex nunc. Oder eine am 1. August vollzogene, am 15. August von dem Eigentümer genehmigte Eigentumsübertragung durch einen Nichtberechtigten wird, wenn der Erwerber um die Notwendigkeit der Genehmigung wußte, also nicht im guten Glauben war, am 15. August wirksam, aber mit dem Datum vom 1. August.

Praktisch ist diese für uns Juristen unentbehrliche Wirkung ex tunc das einfachste der Welt, aber sie ist eine Rückwirkung

---

[1]) Der Rechtssicherheit halber läuft die Verjährung in den meisten Fällen nicht von einem Datum mitten im Jahre, sondern vom Schlusse des Jahres an, in dem die Forderung entstand. Damit wird der Streit um Tag und Monat abgeschnitten, § 201.

und kann daher juristisch auch nur dazu führen, daß die Parteien so behandelt werden, als sei Rückwirkung eingetreten, die natürlich für uns Juristen genau so unvorstellbar ist wie für andere.

2. Eine rückwirkende Bestätigung kennt auch die nichtige Ehe, wenn die Nichtigkeit auf Geschäftsunfähigkeit, Bewußtlosigkeit oder vorübergehender Störung der Geistestätigkeit eines Gatten im Augenblick der Eheschließung beruht.

§ 1325 II. „Die Ehe ist als von Anfang an gültig anzusehen, wenn der Ehegatte sie nach dem Wegfalle der Geschäftsunfähigkeit, der Bewußtlosigkeit oder der Störung der Geistestätigkeit bestätigt, bevor sie für nichtig erklärt oder aufgelöst worden ist. Die Bestätigung bedarf nicht der für die Eheschließung vorgeschriebenen Form." Sie kann durch bewußtes eheliches Verhalten geschehen.

VIII. Eine gesetzliche Erstarkung eines Rechtsverhältnisses tritt mit rückwirkender Kraft in folgenden Fällen ein:

1. § 1324. „Eine Ehe ist nichtig, wenn bei der Eheschließung die in § 1317 vorgeschriebene Form nicht beobachtet worden ist.

Ist die Ehe in das Heiratsregister eingetragen worden und haben die Ehegatten nach der Eheschließung 10 Jahre oder, falls einer von ihnen vorher gestorben ist, bis zu dessen Tode, jedoch mindestens 3 Jahre als Ehegatten miteinander gelebt, so ist die Ehe als von Anfang an gültig anzusehen. Diese Vorschrift findet keine Anwendung, wenn bei dem Ablaufe der 10 Jahre oder zur Zeit des Todes des einen Ehegatten die Nichtigkeitsklage erhoben ist."

2. § 1328. „Eine Ehe ist nichtig, wenn sie wegen Ehebruchs nach § 1321 verboten war.

Wird nachträglich Befreiung von der Vorschrift des § 1312 bewilligt, so ist die Ehe als von Anfang an gültig anzusehen."

Daß es von der höchsten Bedeutung sein kann, wenn die Ehe rückwirkend vollgültig wird, liegt auf der Hand. Man braucht nur an die Rechtsstellung der vor der Befreiung geborenen Kinder zu denken. Da beide Gatten im bösen Glauben sind, kommt den Kindern nichts von den Vorrechten einer nichtigen Ehe zugute, sie werden aber trotz des bösen Glaubens der Eltern volleheliche Kinder mit Rückwirkung auf das Datum ihrer Geburt, sobald die beiden Ehebrecher von dem Ehehindernis des Ehebruchs befreit werden. Erinnert sei auch an die weiteren Folgen für das gegenseitige Erbrecht der Eltern und Kinder, die elterliche Nutznießung am Kindesvermögen, das eheliche Güterrecht usw.

IX. Die Bedeutung der Rückwirkung erhellt deutlich an dem Gegenstück des § 313. Grundstücksverkäufe müssen, um wirksam zu sein, gerichtlich oder notariell beurkundet werden. Sind die beiden Parteien aber zuverlässige Personen, die sich gegenseitig kennen, so können sie die mit der Beurkundung verbundenen Kosten dadurch sparen, daß sie mündlich oder privatschriftlich abschließen und einfach ihr Wort halten. Erfolgt später die Auflassung und die Eintragung, so wird hierdurch der Vertrag gültig, aber ohne rückwirkende Kraft. Das hat praktische Bedeutung für die Gewährschaftsansprüche wegen Mängel, z. B. Hausschwamm. Wird der Kauf abgeschlossen am 20. Februar und zieht der Käufer am 1. Juli ein, erfolgen Auflassung und Eintragung aber erst am 10. November, so beginnen die Ansprüche des Käufers wegen Hausschwamms erst am 10. November zu verjähren, aber nicht schon am 1. Juli oder gar schon am 20. Februar. Da die Verjährungsfrist nach § 477 I nur ein Jahr beträgt, ist die Feststellung dieses Datums wichtig, denn Hausschwamm wird oft erst sehr spät erkannt. Die Fiktion der Rückwirkung würde den Käufer erheblich beschränken.

Nach dem Gesagten wird man § 116 verstehen.[1])

„Ein von dem Minderjährigen ohne Zustimmung des gesetzlichen Vertreters geschlossener Vertrag gilt als von Anfang an wirksam, wenn der Minderjährige die vertragsmäßige Leistung mit Mitteln bewirkt, die ihm zu diesem Zwecke oder zu freier Verfügung von dem Vertreter oder mit dessen Zustimmung von einem Dritten überlassen worden sind", z. B. Taschengeld. Die bare Zahlung heilt die Ungültigkeit des Vertrages mit rückwirkender Kraft. Die Folge für die Verjährung etwaiger Mangelansprüche, z. B. wenn der Minderjährige sich ein Fahrrad gekauft hat, liegt auf der Hand.

X. Ganz auf Rückwirkung eingestellt ist die sogenannte Unvordenklichkeit. Sie ist keine Ersitzung irgendeines Rechtes, ist aber auch keine Rechtsbeschränkung durch Verjährung. Beide wirken ex nunc von dem Zeitpunkt an, wo die Ersitzungs- oder aber die Verjährungsfrist abgelaufen ist. Die Unvordenklichkeit wirkt ex tunc und begründet die Vermutung, daß das betreffende Recht, z. B. der Adel einer Familie, seit jeher zu Recht bestehe. Das BGB. hat den Mißgriff begangen, die Unvordenklichkeit aus-

---

[1]) Vgl. § 263 und dazu meine Institutionen, S. 312ff.

merzen zu wollen, und so steht es in allen Lehrbüchern und Kommentaren; die Unvordenklichkeit wird aber schon wiederkommen und von selber ihre Lebenskraft erweisen. Seit unvordenklicher Zeit bestehende Fischereigerechtsame müssen geachtet werden, auch wenn sich ihre urkundliche Anerkennung nicht nachweisen läßt. Es war ein Mißgriff der Regierung, als sie vor Jahren den vorpommerschen und rügenschen Fischern ihre altüberkommenen Fischereigerechtsame bestritt und tatsächlich auch in den dieserhalb entstandenen Prozessen entriß. Derartiges hätte einfach anerkannt werden müssen. Solche tatsächlich seit langer Zeit, ohne daß man von dem Gegenteil weiß, ausgeübten Rechte haben die Vermutung für sich, daß sie seinerzeit zu Recht begründet worden sind, und gelten als seit alters her zu Recht bestehend. Unvordenkliche Fischereigerechtigkeit ist wie unvordenklicher Adel alte Gerechtigkeit, alter Adel, nicht neue Gerechtigkeit und neuer Adel. Natürlich in unendlich vielen Fällen kraft Fiktion, aber kraft einer sehr wohltätigen Fiktion. Quieta non movere!

XI. Die folgende Gruppe ist in gewisser Weise ein Gegenstück und nach dem Gesagten ohne weitere Bemerkungen verständlich.

1. Eine anfechtbare Ehe ist durch Klage anzufechten. „Wird die Klage zurückgenommen, so ist die Anfechtung als nicht erfolgt anzusehen", § 1341.

2. Die Verjährung wird durch Erhebung der Klage unterbrochen, § 209. Die Unterbrechung gilt als nicht erfolgt, wenn die Klage zurückgenommen wird, § 212 I. „Erhebt der Berechtigte binnen 6 Monaten von neuem Klage, so gilt die Verjährung als durch die Erhebung der ersten Klage unterbrochen", § 212 II, vgl. §§ 213, 214 II, 215, 216.

§ 11. Absolute Ungewißheit.

Zuweilen liegt die Sache so, daß wir uns über die Unrichtigkeit des Vorgehens gar nicht im unklaren sind, aber infolge vollständiger Unkenntnis der wahren Sachlage doch einen Tatbestand mindestens vorübergehend regeln müssen.

I. Nach § 1773 II erhält ein Minderjähriger einen Vormund auch dann, wenn sein Familienstand nicht zu ermitteln ist. Dies wird meistens auf uneheliche Kinder zutreffen, für die ohnehin ein Vormund eingesetzt werden müßte. Es kann sich aber unter Umständen auch um eheliche Kinder handeln, deren Eltern nicht

ermittelt werden können, wenn z. B. die Flüchtlinge aus einem von dem Feinde besetzten Gebiet durch- und auseinander geraten sind. Dann wird das Kind behandelt, als ob es unehelich oder elternlos wäre.

II. Ebenso steht es mit der behördlichen Namengebung an das Findelkind. Kraft zwingender Vorschrift hat das uneheliche Kind der Näherin Weiß den Namen Weiß, § 1706 I, und wenn die Behörde es, weil es in einem Kornfeld gefunden worden ist, auf den Namen Kornfeld benennt, so gibt ihm die Behörde einen unrichtigen Namen. Mit diesem unrichtigen Namen kann der Findling aber alle Urkunden richtig unterzeichnen und wird mit ihm auch richtig bezeichnet.

III. Nach § 984 wird eine Sache, die so lange verborgen gewesen ist, daß ihr Eigentümer nicht mehr zu ermitteln ist (Schatz), als herrenlos behandelt. Wird sie gefunden und infolge der Entdeckung in Besitz genommen, so wird das Eigentum zur Hälfte von dem Entdecker, zur Hälfte von dem Eigentümer der Sache (Haus, Schreibtisch mit Geheimfach) erworben, in der der Schatz verborgen war. Es ist sehr fraglich, ob der Hildesheimer Silberfund, den bekanntlich Seeck in einer höchst geistreichen Vermutung mit dem Nibelungenhort in Verbindung gebracht hat, herrenlos war. Überhaupt dürfte es nahezu gar keine herrenlosen Erbschaften geben, so lange als die Erbschaft bis zu den letzten Seitenverwandten geht. Es müßte wunderbar zugehen, wenn nicht jeder, auch der scheinbar ganz einsam und verlassen in der Welt dastehende Mensch doch noch irgendeinen Blutsverwandten hätte. In rohesten Zeiten kann Derartiges vorkommen, wo ganze Stämme ausgerottet wurden, aber schon bei den aus dem Mittelalter stammenden Funden kann man ruhig annehmen, daß kein Schatz herrenlos ist. Man hat sich den Vorgang folgendermaßen vorzustellen. Der Eigentümer, der in Kriegsnot oder vor Antritt einer Reise, eines Kriegszuges, den Schatz verborgen hat, hinterläßt irgendwelche Erben, wenn auch keine Abkömmlinge, so doch Vorfahren oder Abkömmlinge von Vorfahren. Unter diesen vererbt sich der Schatz als Bestandteil der Erbschaft von Geschlecht zu Geschlecht auf Abkömmlinge und Seitenverwandte, aber auch Vorfahren und Seitenverwandte, weiter, und wird nicht etwa mit dem Erwerb der bergenden Sache zugleich mit erworben, vielmehr gehen Schatz und bergende Sache durchaus ihre eigenen Wege. Bei der Zersplitterung des Erbrechtes werden die Anteile unendlich

klein und zahlreich, aber immer noch vorhanden sein. Über sie alle sieht man hinweg, weil man über sie hinwegsehen muß, und so wird eine nicht herrenlose Sache als herrenlos behandelt.

Unter Umständen liegen die Fälle auf der Grenze. Nach Zeitungsnachrichten ging von einem Hause, wenn ich nicht irre, in Dortmund, seit jeher die Überlieferung, daß in ihm ein Schatz verborgen sei. Es sollen auch wiederholt Nachforschungen angestellt worden sein. Als es vor etwa 10 Jahren abgerissen wurde, fand sich wirklich der Schatz. Möglicherweise hätten sich aus dem Prägejahr der Münzen und den städtischen Akten der frühere Eigentümer und damit die heutigen Erben doch feststellen lassen.

IV. Teils in diesem Zusammenhang, teils unter § 9 gehören die folgenden beiden Fälle.

§ 1884 I. „Ist der Mündel verschollen, so endigt die Vormundschaft erst mit der Aufhebung durch das Vormundschaftsgericht. Das Vormundschaftsgericht hat die Vormundschaft aufzuheben, wenn ihm der Tod des Mündels bekannt wird.

Wird der Mündel für tot erklärt, so endigt die Vormundschaft mit der Erlassung des die Todeserklärung aussprechenden Urteils."

Die Vormundschaft endigt also nicht mit der Volljährigkeit und auch nicht mit dem Todestage des Mündels, sondern erst dann, wenn sie aufgehoben wird. Bis dahin wird sie über den Volljährigen und den Toten weiter fortgeführt, als ob er noch minderjährig wäre oder noch lebte. Auch über den in der Todeserklärung angenommenen Todestag hinaus, denn die Todeserklärung ist erst dann zulässig, wenn dieser angenommene Todestag schon verstrichen ist, also schon in der Vergangenheit liegt. Wenn heute das Urteil ergeht, wird vermutet, daß der Verschollene bei der gewöhnlichen Verschollenheit in dem Zeitpunkt gestorben sei, in dem die Todeserklärung zulässig geworden ist. Bei der gewöhnlichen Verschollenheit ist sie zulässig, wenn seit 10 Jahren keine Nachricht von dem Verschollenen eingegangen ist. Sie darf aber nicht vor dem Schlusse des Jahres erfolgen, in dem der Verschollene das 31. Lebensjahr vollendet haben würde. Ein Verschollener dagegen, der das 70. Lebensjahr vollendet haben würde, kann für tot erklärt werden, wenn seit fünf Jahren keine Nachricht von seinem Leben eingegangen ist.

Der Zeitraum von 10 und 5 Jahren beginnt mit dem Schlusse des letzten Jahres, in dem der Verschollene den vorhandenen Nach-

richten zufolge noch gelebt hat, § 14. Die Verschollenen sterben in der Neujahrsnacht! Aus Gründen der Verkehrssicherheit.

Der Antrag auf Todeserklärung fordert nach § 963 der Zivilprozeßordnung, daß die zur Begründung des Antrages erforderlichen Tatsachen glaubhaft gemacht werden, also muß die tödliche Neujahrsnacht schon vorüber sein. Die Aufgebotsfrist beträgt nach § 960 a. a. O. mindestens 6 Monate, also ergeht das Urteil mindestens ein halbes Jahr später und setzt dann als Todeszeit die vergangene Neujahrsnacht an.

Beruht also schon die ganze Todeserklärung auf Fiktion, so wird diese Fiktion notgedrungenerweise noch übersteigert in § 1884, indem die Vormundschaft nicht zu Neujahr, sondern erst am Tage des Urteils endigt.

§ 12. Sprachliche Fiktion.

Eine andere, außerordentlich viel angewandte Fiktion dient zu dem Zwecke, um die für einen Tatbestand (*a*) erlassenen Vorschriften auf einen anderen Tatbestand (*b*) anwendbar zu machen. Dann wird der Tatbestand *b* als Tatbestand *a* fingiert. Doch ist dies, wie leicht zu sehen, ein sprachlicher Notbehelf, der um der bequemeren Ausdrucksweise willen eingeführt worden ist. Das weitschichtige Material kann hier aus Gründen des Raumes nicht gebracht werden, aber einige Stichproben werden das Gesagte schon genügend erhärten.

I. § 9. „Eine Militärperson hat ihren Wohnsitz am Garnisonorte. Als Wohnsitz einer Militärperson, deren Truppenteil im Inlande keinen Garnisonort hat, gilt der letzte inländische Garnisonort des Truppenteils.“

Für die kurzzeitige Kriegsverschollenheit gilt als Angehöriger der bewaffneten Macht auch, wer sich in einem Amts- oder Dienstverhältnis oder zum Zwecke freiwilliger Hilfeleistung bei der bewaffneten Macht befindet, § 15 II.

§ 24. „Als Sitz eines Vereins gilt, wenn nicht ein anderes bestimmt ist, der Ort, an dem die Verwaltung geführt wird“, vgl. § 80, S. 3.

§ 49 II. „Der Verein gilt bis zur Beendigung der Liquidation als fortbestehend, soweit der Zweck der Liquidation es erfordert.“

§ 50 I, S. 3. „Die Bekanntmachung (von der Auflösung des Vereins usw.) gilt mit dem Ablaufe des zweiten Tages nach der Einrückung oder ersten Einrückung (in die Zeitung) als bewirkt.“

Es sei noch verwiesen auf §§ 108 II S. 2, 113 IV, 119 II, 121 I S. 2, 123 I, 149, 150, 177 II S. 2 usw. usw.

Die sprachliche Fiktion hat mit der echten Fiktion gemeinsam, daß sie ein unmittelbares Behandeln als ob verfügt. Um den einen Tatbestand unter die Regel des anderen bequemlicherweise stellen zu können, fingiert man ihn sprachlich als diesen anderen Tatbestand, statt umständlicher, aber folgerichtiger zu sagen, der zweite Tatbestand werde unter die Regeln des ersten gestellt. Ein technisch schon seit jeher von den Juristen, insbesondere von den Römern ausgenutzter Kunstgriff. Im einzelnen kann es zweifelhaft sein, ob eine rein sprachliche Fiktion vorliegt, oder eine sachliche. Zuweilen finden sich beide zusammen, z. B. in § 110: Der Vertrag des Minderjährigen gilt als von Anfang an wirksam . . ., s. oben § 10, IV. Hierin stecken zwei Fiktionen: „von Anfang an" und „gilt als wirksam". Diese zweite ist an sich nur sprachlich, wird aber wegen des „von Anfang an" zur sachlichen Fiktion.

II. In anderen Fällen ist es wieder zweifelhaft, ob überhaupt eine Fiktion vorliegt, ob nicht hinter der fingierten Ausdrucksweise sich eine unmittelbare normale juristische Wirksamkeit versteckt. So z. B., wenn in §§ 673, 674 verfügt worden ist, daß der Auftrag als fortbestehend gilt.

§ 673. „Der Auftrag erlischt im Zweifel durch den Tod des Beauftragten. Erlischt der Auftrag, so hat der Erbe des Beauftragten den Tod dem Auftraggeber unverzüglich anzuzeigen und, wenn mit dem Aufschube Gefahr verbunden ist, die Besorgung des übertragenen Geschäftes fortzusetzen, bis der Auftraggeber anderweit Fürsorge treffen kann; der Auftrag gilt insoweit als fortbestehend."

§ 674. „Erlischt der Auftrag in anderer Weise als durch Widerruf, so gilt er zugunsten des Beauftragten gleichwohl als fortbestehend, bis der Beauftragte von dem Erlöschen Kenntnis erlangt oder das Erlöschen kennen muß."

In § 674 wird anzunehmen sein, daß der Auftrag wirklich erloschen, aber als fortbestehend fingiert wird[1]), dagegen in § 673 wird man richtigerweise sagen müssen, daß der Auftrag eben nicht ganz erlischt, sondern noch gewisse Wirkungen behält. Unzweifelhaft trifft dies von der Anzeigepflicht zu. Diese ist eine Nebenpflicht neben der Hauptpflicht und setzt einen gültigen und wirk-

[1]) S. o. § 9, III.

samen Auftrag voraus. Der erste Satz des § 673 wird durch den zweiten Satz sachlich wieder eingeschränkt, § 673 wäre daher richtigerweise etwa folgendermaßen zu fassen: „Durch den Tod des Beauftragten erlischt der Auftrag insofern, als der Erbe des Beauftragten dessen Tod dem Auftraggeber anzeigen soll und das übernommene Geschäft nur dann fortzusetzen hat, wenn mit dem Aufschube Gefahr verbunden ist.“ Also nicht unbeschränktes Erlöschen und fingiertes Weiterfortbestehen, sondern beschränktes Erlöschen, aber vom BGB. sprachlich dargestellt als fingiertes Fortbestehen des fingiert gänzlich erloschenen Auftrages.

Entsprechendes gilt von § 672. „Der Auftrag erlischt im Zweifel nicht durch den Tod oder den Eintritt der Geschäftsunfähigkeit des Auftraggebers. Erlischt der Auftrag, so hat der Beauftragte, wenn mit dem Aufschube Gefahr verbunden ist, die Besorgung des übertragenen Geschäftes fortzusetzen, bis der Erbe oder der gesetzliche Vertreter des Auftraggebers anderweit Fürsorge treffen kann; der Auftrag gilt insoweit als fortbestehend.“ In Wahrheit ist der Auftrag auch in diesem Falle nicht vollständig untergegangen, sondern hat noch immer einige beschränkte Wirkungen behalten und diese werden als Wirkungen des untergegangenen aber fingiert fortbestehenden Auftrages vor- und dargestellt.

Der Laie muß sich in die sehr häufige Erfahrung der Juristen hineinversetzen, daß wir vielfach ein Rechtsverhältnis nicht vollständig erlöschen lassen können, sondern erhebliche Nachwirkungen anzuerkennen haben. Wenn die Mietzeit abgelaufen ist, muß der Mieter ausziehen. Diese Pflicht, zu räumen, übernimmt er durch den Abschluß des Vertrages, § 556 I. Das bedeutet, daß der Vermieter den Mieter kraft dieser vertraglich übernommenen Pflicht aus der Wohnung weisen kann, und nicht auf das Eigentum an der Mietsache zurückzugreifen, also nicht die Klage kraft §§ 985ff. anzustellen braucht. Dies ist wichtig für die so unendlich häufige Aftermiete, wo ein Nichteigentümer vermietet und ohne § 556 I den Mieter gar nicht aus der Wohnung würde entfernen können.

Aber auch weitere Ansprüche stehen dem Vermieter nach Beendigung des Mietverhältnisses zu, z. B. wegen schuldhafter Beschädigung der Wohnung. Es ist überhaupt nahezu allen unseren Schuldverhältnissen eigentümlich, daß sie neben dem Hauptanspruch auf Erfüllung, d. h. auf Erbringung der eigentlichen, der Hauptleistung, auch noch mancherlei Nebenpflichten

erzeugen, die als solche nach der Beendigung des Rechtsverhältnisses wirken. Wenn wir also sagen: Der Mietvertrag ist abgelaufen, so meinen wir damit nur, daß der Mieter nicht weitere Überlassung der Wohnung verlangen darf, verneinen also eigentlich nur die Hauptleistungspflicht des Vermieters, verneinen bei nachträglicher Mietzahlung nicht einmal die Hauptleistungspflicht des Mieters vollständig, da dieser mindestens noch die letzte fällige Rate zu zahlen hat. Man darf daher solche Worte wie: Das Rechtsverhältnis erlischt, nicht auf die Goldwage legen, sondern muß immer von Fall zu Fall feststellen, welche Tragweite sie haben. Ein Merkzeichen hierfür ist, ob die Nachwirkungen an das Kennen oder Kennenmüssen des Unterganges des Rechtsverhältnisses geknüpft sind, § 674. Kennen oder Kennenmüssen des Unterganges setzt den Untergang des Rechtsverhältnisses logischerweise voraus und kann daher gar nicht anders erklärt werden, als durch Unterstellung eben des wirklichen und vollständigen Unterganges. Es wäre auch merkwürdig, wieso der Untergang eines Rechtsverhältnisses, der schon nach den normalen Untergangsgründen vollständig gerechtfertigt wird, in besonderen Ausnahmefällen noch an das Kennen oder Kennenmüssen geknüpft sein sollte. Logische Ordnung bringt man in die betreffenden Bestimmungen nur dann hinein, wenn man die Kenntnis und das Kennenmüssen so versteht, wie sie sonst allgemein verstanden werden müssen, nämlich dahin, daß ein Gegenstand des Kennens oder Kennenmüssens zur Zeit des Kennens und des Kennenmüssens schon vorhanden ist. Dann muß aber der Untergang des Rechtsverhältnisses schon Tatsache sein und das Rechtsverhältnis wird mit Rücksicht auf das Nichtkennenmüssen der Gegenpartei als fortbestehend fingiert oder, juristisch gesprochen: Die Parteien werden unmittelbar so behandelt, als ob . . .

Die Bedeutung des fiktionalen Denkens für die medizinische Wissenschaft.

Vorläufige Mitteilung.

Von

Marine-Oberassistenzarzt d. R. Dr. **Carl Coerper.**

Inhaltsübersicht.

1. Im Verlaufe empirischer Forschung wird die medizinische Wissenschaft endlich doch auf erkenntnistheoretische Probleme geführt, so vor allem auf die beiden Probleme: a) Warum entsprechen die in der Medizin aufgestellten (erdachten) Regeln nicht der Tatsächlichkeit? b) Weshalb ist eine Tatsachensammlung ohne erklärende Regelmäßigkeit zwecklos?

2. Die mögliche Lösung dieser Probleme wird gegeben an Hand einer zunächst lediglich formal bestimmten Einteilung der ärztlichen Forschung nach ihren verschiedenartigen Inhalten in Zustandsforschung, Vorgangsforschung und Erklärungsforschung (lediglich zum leichteren Verständnis und zur Einführung so benannt). Die medizinische Wissenschaft hat versucht, nur mit den ersten beiden Formen auszukommen. Das ist deshalb unmöglich, weil die dritte Form von den beiden ersten niemals getrennt werden kann.

3. Die Erklärungsforschung umfaßt die von Vaihinger gefundene fiktionale Form unseres Denkens.

4. Es wird der Nachweis geführt, daß Erklärungen (in diesem Sinne aufgefaßt) bereits in der Medizin gebräuchlich sind, ohne daß man sich dessen in vollem Maße bewußt gewesen ist. Erklärungen (Fiktionen) sind u. a. der Normalmensch, die Normalzelle, die „klassischen" Krankheitsbilder.

5. Die Betrachtungsweise eines Krankheitsfalles von den drei Gesichtspunkten: der speziellen Krankheit, der besonderen Konstitutionsform und der vorliegenden psychischen Komponente aus ist lediglich eine gedankliche Trennung mit dem Zwecke der Erklärung einer komplexen Erscheinung.

6. An weiteren Beispielen fiktionalen Denkens, an den gegensätzlichen Anschauungen der Zellularpathologie und der Humoralpathologie, des Mechanismus und des Vitalismus, der Allopathie und Homöopathie wird gezeigt, wie die Unkenntnis des fiktionalen Einschlages unseres Denkens zu Scheinproblemen führen muß. In Verbindung mit diesen Ausführungen wird dargelegt, daß die Fiktionen die „heuristischen Hypothesen" enthalten, ferner, wie die Fiktionen wissenschaftlich wertvoll bleiben.

7. In Ansehung der fiktionalen Bedingtheit unseres Denkens bleibt jede Erkenntnis eine relative. Die Kenntnis des Fiktionalen befreit die Medizin wirklich erst von ihren metaphysischen Fesseln.

Nachdem für längere Zeit alle erkenntnistheoretisch-methodologischen Fragen aus dem wissenschaftlichen Betriebe der Medizin ausgeschaltet waren, scheint sich seit den letzten Jahren vor

dem Kriege eine weniger energische Ablehnung aller Probleme, die mit philosophischen Arbeiten in Zusammenhang stehen, vorbereitet zu haben. Einen einzigen Umstand hierfür ursächlich aufzuweisen, ist wohl nicht möglich. Doch scheint ein Begriff der klinischen Medizin von wesentlichem Einfluß gewesen zu sein: der Begriff der Konstitution.

Man hat versucht, besonders in der Zeit der bakteriologischen Ära, einige Gebiete der Klinik exakt gesetzmäßig zu begründen. Dieser Versuch ist mißlungen. Man fand keine Gesetze, sondern nur Regeln, bei denen nunmehr gerade die Ausnahmen interessieren mußten. Die Ausnahmen suchte man zu erklären durch den Begriff der Konstitution. Die Konstitution war die individuelle Komponente des krankhaften Geschehens, die erfahrungsgemäß oftmals gesetzmäßig erwartete klinische Erscheinungen vermissen ließ. Daraus entsprangen praktische und theoretische Schwierigkeiten. Diesen suchte man verschieden zu begegnen.

Die einen leugneten die individuelle Komponente. Sie werden wohl die bakteriologischen, serologischen Dogmatiker genannt. Die anderen suchten in einem Relativismus das Heil. Ohne Frage haben die letzteren das Feld behauptet, obwohl sie ihre Waffen längst nicht immer geschickt und vollständig ausgenutzt haben.

Lehnt man die Einseitigkeit, die jeder Dogmatismus mit sich bringt, zunächst ab und nimmt, in bescheidener Wertung der bisherigen Ergebnisse, den Relativismus an, der jede Erscheinung als eine besondere Gestaltung variabler Verhältnisse auffaßt, so ist dennoch wenig gewonnen. Die Verhältnisbeziehungen, die das organische Leben voraussetzt, sind praktisch unendliche. Es besteht deshalb die Gefahr, daß über der Fülle der erkennbaren Relationen die klare Einsicht und Ordnung, kurz gesagt die konstruierbare Regelmäßigkeit, nach der sich jene zu richten scheinen, vergessen wird. Es ist also eine Notwendigkeit, daß wir einen gewissen Dogmatismus wiederum in unsere Gedankenoperationen aufnehmen.

Aus diesen Irrwegen muß ein Ausweg gesucht werden. Dieser Ausweg liegt nun nicht in einer weiteren Erkenntnis des Tatsächlichen (d. i. der Zustände und Vorgänge des Organischen). Im Gegenteil, jede neue Kenntnis von Tatsächlichem erschließt weitere Probleme, die vorher noch nicht bekannt waren. So notwendig zunächst und vor allem die Erforschung des Tatsächlichen ist, zu irgendeinem endgültigen Schlußresultate kann sie

nicht kommen, welches die oben erwähnten Irrwege auf einen Ausweg hinzuleiten vermöchte.

Es ist von großer Wichtigkeit, einzusehen, daß hier erkenntnistheoretische Fragen vorliegen, deren Kenntnis zu einem gedeihlichen Fortgange wissenschaftlicher Arbeit durchaus notwendig ist.

Das Problem ist dieses: Weshalb deckt sich erdachte Regelmäßigkeit nicht mit Tatsächlichkeit? Weshalb ist andererseits eine reine Tatsachensammlung in Form von Relationen ohne erklärende Regelmäßigkeit zwecklos?

Exemplifizierend könnten wir auch fragen: Warum erkrankt nicht jeder, der der tuberkulösen Infektion ausgesetzt ist, an Tuberkulose? Warum ist andererseits eine Beschreibung pathologisch-anatomischer oder klinischer Symptome ohne Deutung durch eine gewisse Regelmäßigkeit, ohne Abstraktion von Einzelheiten zu einer Diagnose, wie beispielsweise der der Tuberkulose nicht zu gebrauchen?

Die erste Frage könnte etwa folgendermaßen beantwortet werden: Die gedanklich gebildete Voraussetzung unserer Frage, das Gesetz, die Regel: der Tuberkelbazillus bringt die tuberkulöse Erkrankung hervor, bestätigt sich in dieser Form nicht. Die zweite Frage könnte etwa folgendermaßen beantwortet werden: Die Beschreibung von Tuberkulosefällen setzt bereits gedankliche Vergleichung, Zuordnung, Trennung der Erscheinungen nach Gesichtspunkten voraus. Diese Gesichtspunkte sind die Vorstufen für Gesetze und Regeln. Die Regeln ihrerseits werden aber, wie oben dargelegt, in der Wirklichkeit nicht bestätigt. Die Wirklichkeit wird nur durch Regeln erklärt, nicht erkannt.

Diese antithetische Gegenüberstellung kennzeichnet die Probleme als erkenntnistheoretische. Eine unabsehbare Fülle von medizinisch-wissenschaftlichen Differenzen ließe sich auf ähnliche Antithesen zurückführen. Eine absolut befriedigende Auflösung dieser Antithesen, die für die Theorie wie für die Praxis der Medizin wünschenswert wäre, ist nicht möglich; wohl aber ist die Erkenntnis, daß diese Antithesen sich notwendigermaßen immer wieder einstellen, möglich und wertvoll. Die Erkenntnis, die nötig wäre, ist diese, daß das Denken seinen Inhalt, sein Material verändern muß, will es anders fortschreiten. Mit anderen Worten: es ergibt sich immer wieder eine Differenz zwischen Tatsache und Erkenntnis. Die Erkenntnis ist immer allgemein,

die Tatsache immer individuell. Dies ist seit langem in der Philosophie bekannt.

Es ist nun aber ein wesentlicher Fortschritt, daß, nicht lange vor dem Kriege, diese Fragen durch die „als ob“-Philosophie Vaihingers eine ganz neuartige Beleuchtung gefunden haben. Vaihinger sagt: Wir bilden bei unserem Denken willkürliche Annahmen, Fiktionen, derart, daß wir sagen können, wir denken immer so, als ob das Denken dem Wirklichen entspricht. Vergessen wir dies nicht, so behalten unsere Erkenntnisse ihren, allerdings beschränkten, Wert. Übersehen wir aber diese Einschränkung, dieses „als ob“, so verfallen wir dem Irrtum. Sagen wir: Es scheint so, als ob der Tuberkelbazillus jeden, der ihm ausgesetzt ist, affiziert; sagen wir ebenso: Es scheint so, als ob eine beschriebene Gruppe von Erkrankungen mit einer gewissen Regelmäßigkeit den Tuberkelbazillus zur Voraussetzung habe, so vermeiden wir den Irrtum und bleiben im Bereiche exakter Forschung.

Freilich verlieren wir hiermit die Möglichkeit absoluter Erkenntnisse. Absolute Erkenntnis erstrebt die Medizin aber, seitdem sie beobachtend und experimentell forscht. An anderer Stelle wird versucht werden, die erreichbaren exakten Grundlagen ärztlicher Erkenntnis aufzuweisen. Sie bestehen in einer Zustandsforschung und einer Vorgangsforschung. Zu der Zustandsforschung wird die beschreibende Darlegung von beobachteten Verhältnisbeziehungen gerechnet; zu der Vorgangsforschung die in der Form des Bedingungsschlusses gegebenen experimentellen Ergebnisse der Forschung. So spröde diese verwickelten Verhältnisse von Wissenschaftspsychologie und Erkenntnistheorie für eine klärende Darlegung auch sein mögen, eins springt indessen dennoch in die Augen, daß in diesen beiden Formen der Forschung notwendigermaßen eine dritte Form miteingeschlossen ist: die Erklärungsforschung. Die Erklärungsforschung nun ist bisher übersehen worden. Man hat sich, ohne es zu wissen, um Erklärungen gestritten, in dem Glauben, sich um exakt bestimmbare Verhältnisse zu streiten. Es ist deshalb überaus wichtig, dem etwas nachzugehen, was als Erklärungen in der Medizin zu gelten hat.

Eine Erfindung der Erklärungsforschung ist beispielsweise der Normalmensch. Anatomie und Physiologie erfordern dieses abstrakte Gebilde gedanklicher Arbeit. Wie der Normalmensch, so

ist ferner jeder Durchschnittsbegriff einzelner Teile des menschlichen Organismus eine Erfindung, die durch Abstraktion gefunden ist, so das typisch normale Herz, Gehirn, die typisch normale Lunge, Leber, Niere. Man hat sich unmerklich schon so weit in den Relativismus hineingefunden, daß man die Organe meist in Relationen zueinander stehend auffaßt. Doch wird man bei dem Nachdenken der Entstehung dieser unserer Erkenntnisformen auf Figuren zurückkommen, die der anatomische Atlas der ersten Semester oder ein gutes Phantom dem Gedächtnis eingeprägt hat. Diese Gebilde sind, soweit sie der Natur entnommen sind, im Sinne einer mittleren Konstanten korrigiert, die teils mehr, teils weniger von der Wirklichkeit abgerückt ist. Das nämliche hat statt bei der die Organe zusammensetzenden Einheit, der Zelle. Hier tritt m. E. der schöpferische Gedanke noch deutlicher zutage. Ganz allgemein von der Zelle morphologisch Aussagen zu machen, ist nur möglich, wenn man eine Idealzelle konstruiert, wie sie jedem Mediziner geläufig ist. Wie schwer es ist, diesen künstlichen Begriff mit allen Eigenschaften, die Zellen überhaupt haben, auszustatten, ist allgemein bekannt. Und doch hat man — und m. E. nicht nur didaktisch — diese Abstraktion sehr nötig. — Jede spezifische Zelle der einzelnen Organe muß nun ihrerseits wiederum idealisiert dargestellt werden. Ohne Frage steht solch eine spezifizierte Organzelle der Wirklichkeit näher als die allgemeine Idealzelle. Exakte Wirklichkeit enthält sie aber auch nicht. Die Fülle der Variationen von Zellen im mikroskopischen Bilde eines Organes muß jedesmal überraschen. Es ist notwendig, immer wieder die Idealzelle des Organes zum Vergleich heranzuziehen, um erklären zu können. An dem Bilde der durch Abstraktion gewonnenen Organzelle orientiert sich die Diagnose vermittelst Beschreibung und Deutung.

Unser Erkennen auf diesen Gebieten besteht also im wesentlichen in unwirklichen Idealbildern.

Geht man auf das Gebiet der Physiologie über, so sind hier an Stelle der zu erforschenden Zustände Vorgänge, darzustellen. Auch diese werden, sobald sie wissenschaftlich erfaßt werden sollen, mehr oder weniger idealisiert umgeformt. Die Herzaktion, wie sie als typisch normal bezeichnet wird, findet sich in Wirklichkeit niemals.

Übersieht man das Gebiet der Klinik, so stößt man nicht seltener auf Abstraktionen. Man spricht von klassischen Krank-

heitsbildern und versteht darunter Symptomgruppen, die vollzählig oder gleichwertig in der Wirklichkeit nicht vorkommen. Der Krankheitsbegriff selbst ist ein Gebilde, das als eine Erfindung angesehen werden muß. Denn eine Krankheit an sich existiert nicht. Wäre sie etwas Gegenständliches, dann deckte sie sich beispielsweise mit dem Bazillus, der sie erregt, den wir nach seinen Eigenschaften zuständlich erforschen können. Nun sind die Krankheiten aber nichts Gegenständliches, sondern durch Verallgemeinerungen gewonnene Bilder von Vorgängen. Daß jeder Sonderfall einer Krankheit durch seine besonderen Bedingungen von dem klassischen Krankheitsbilde abweicht, ist eine alltägliche ärztliche Erfahrung. Man darf wohl sagen: Wer in jedem Krankheitsfalle den Beweis für die Wirklichkeit der klassischen Krankheitsbilder sieht, dessen Beobachtung entgeht Wesentliches, der begeht den Fehler, daß er wohl das Ideelle zu erkennen vermag, nicht aber das Reale. Wie weittragende therapeutische Folgen das haben muß, wie der Schematismus als notwendige Folge hieraus erwächst, liegt auf der Hand. Die konsequente Folgerung dieses Denkfehlers ist der Glaube an die Möglichkeit einer Panazee. Die Einsicht, daß es eine Panazee nicht gibt, ist m. E. ursprünglich der Anlaß zur Aufstellung des Begriffes der Konstitution gewesen, der wiederum, wie eingangs berührt, zu einer Revision der gedanklichen Forschung Anlaß gegeben hat.

Man müht sich nun ab, den Begriff der Konstitution einer exakten Forschung zugänglich zu machen. Bleibt man sich dessen bewußt, daß es ein Sammelname ist, der, künstlich gebildet, eine unabsehbare Anzahl von Spezialfällen in sich faßt, so wird man sich davor hüten, ihn, wie vordem den Krankheitsbegriff, als etwas Zuständliches aufzufassen.

Der begriffliche Charakter von Krankheit und Konstitution wird vielleicht noch deutlicher, wenn man daran erinnert, daß beide in Wirklichkeit bei einem Vorgange verbunden sind, lediglich zum Zwecke der Erforschung begrifflich getrennt werden. Man kann und muß einen pathologischen Vorgang sowohl mit dem zugehörigen klassischen Krankheitsbild wie mit dem zugehörigen Spezialfalle der Konstitution verbinden, um wirkliche Erkenntnis fördern zu können. So wird es auch wohl praktisch meist gehalten. Der scharf umrissene Krankheitsbegriff kennzeichnet die Beziehungen der Schädlichkeiten (exogener wie endogener Natur) zu den als normal vorausgesetzten Organen und

ihren Funktionen, der Konstitutionsbegriff die Beziehungen von der Norm abweichender Typen, die an sich noch nicht unter den Begriff „Krankheit" fallen, zu weiteren Verschiebungen dieser Verhältnisbeziehungen durch die Krankheit.

Die Willkürlichkeit der Trennung dieser beiden Begriffe, die in der Erscheinung immer nur zusammen vorkommen, wird hierdurch klar ersichtlich. Eine komplexe Größe, wie sie jeder krankhafte Prozeß darstellt, erfordert aber eine solche Trennung, will man anders Wissenschaft treiben. Die angeführte Trennung hat sich als zweckmäßig erwiesen. Ob man weitere Gesichtspunkte suchen, weitere Trennungen vornehmen muß, entzieht sich der referierenden Darlegung.

Unerwähnt darf nicht bleiben, daß man, offenbar unter dem Eindrucke der Kriegsverhältnisse, bei einzelnen Erkrankungen, besonders auf dem psychischen Gebiete, dem Willen wiederum besondere Aufmerksamkeit schenkt. Es soll hier nicht in die Frage eingegriffen werden, inwieweit die Psychologie diesen Begriff fordert oder ausschließt. Es wird aber allgemein zugegeben, daß der Wille aufs engste mit anderen psychischen wie physischen Erscheinungen verbunden ist. M. E. ist deshalb die Beantwortung der Frage, ob man den Willen in Genese und Symptomatologie von Krankheiten begrifflich verwerten will, nicht davon abhängig, ob man den Willen gemäß seiner begrifflichen Konstruktion restlos in der Wirklichkeit nachweisen kann, sondern davon, ob man durch den Begriff „Willen" Erscheinungen nach einer Seite hin zweckmäßig erklären kann. Dem möchte ich persönlich zustimmen. Weitere Ausführungen hierüber müssen auf später verschoben werden. Bei der Betrachtung pathologischer Prozesse gäbe es also bereits drei Gesichtspunkte, von denen aus man den Erscheinungen gerecht zu werden sucht: zunächst die Krankheit, dann die Konstitution, endlich das psychische Moment in der Form des Willens. Diese Trennung ist eine willkürliche, gewaltsame, sie ist zweckmäßig, brauchbar; ihre Berechtigung muß sich freilich immer erst erweisen. Es hat Zeiten gegeben, wo man nicht in dieser Art trennte; es wird auch wohl Zeiten geben, wo man anders trennen wird.

Es handelt sich hier also um vergängliche Erkenntnisformen. Es wäre unrichtig, in ihnen das Wesentliche der Forschung zu erblicken. Das Wesentliche liegt m. E. in der Zustands- und Vorgangsforschung, nicht in dieser Erklärungsforschung.

Übersicht man die bisherigen Ausführungen, so kann man zusammenfassend etwa folgendes sagen: In der Medizin werden auf den verschiedensten Gebieten Begriffe gebraucht, die bald mehr, bald weniger, jedenfalls aber niemals völlig der Wirklichkeit entsprechen. Sie unterscheiden sich von den Entdeckungen, die gemacht, von den Tatsachen, die gefunden sind, dadurch, daß sie im Gegensatze zu diesen veränderlich sind, der Zweckmäßigkeit unterliegen, mit ihrer Brauchbarkeit stehen und fallen, sich Umänderungen gefallen lassen müssen durch die Tatsachen, die selbst an sich gleich bleiben.

Solche Begriffe nennt Vaihinger Fiktionen. Vaihinger erkennt durchaus an, daß Fiktionen verschiedene Grade einer willkürlichen, gewaltsamen Veränderung des Tatsächlichen verursachen können. Wesentlich bleibt nur, daß das Denken unter allen Umständen seinen ursprünglichen Inhalt irgendwie verändern muß.

Dies ist auch bei dem medizinischen Denken der Fall. Wenn nunmehr zu weiteren Beweisen hierfür dazu übergegangen wird, andere Fiktionen, die in der Medizin gebräuchlich sind, aufzuzeigen, so ist eine Vollständigkeit unmöglich. Es sollen nur noch einige wenige Fiktionen kurz berührt werden: Fiktionen sind die Lehrgebäude der Zellularpathologie und der Humoralpathologie. Es ist überaus zweckmäßig, die Zelle als Grundlage aller materiellen Prozesse der Organismen anzusprechen. Die Ordnung der pathologischen wie normalen Zustände nach Maßgabe der Zellverfassung ist wissenschaftlich sehr ergiebig gewesen. Diese Anschauung ist aber die einseitig betonte, isolierte Vorstellung, als ob die Zelle der wesentlichste, einzigste Faktor für das Zustandekommen krankhafter Prozesse sein müsse. Ganz abgesehen davon, daß die Zelle selbst ein überaus kompliziertes Gebilde ist, das einer kausalen Erklärung viel zu viel Möglichkeiten offen läßt, den pathologischen Vorgang im speziellen zu erklären, haben die Entdeckungen der Serologie den Anteil des Humor an der Entstehung pathologischer Prozesse derartig aufgedeckt, daß es überaus einseitig wäre, die Serologie gegenüber der Pathologie zurückzustellen. Umgekehrt wäre es ebensowenig richtig, die Serologie der Zellularpathologie vorzuziehen. Der lange Zeit über diese Frage geführte Streit zeigt, wie die Verkennung des fiktionalen Einschlags unseres Denkens zu Scheinproblemen führen muß. Sind Humoral- und Solidarpathologie zwei die komplexen Größen der organischen

Prozesse verschiedenartig, in sich aber folgerichtig, unter Betonung einer Sondererscheinungsform (d. i. der Zelle bzw. des Chemismus des Humor) erklärende Schematismen im Sinne unserer obigen Darlegung, so gilt es, beide zu fördern, um beide zu Resultaten zu führen, die in Summa der verwickelten, vielgestalteten Wirklichkeit näher kommen. Ist aber die Lehre von der Zelle als dem Elementarorganismus das korrekte, gedankliche Abbild der Wirklichkeit, so ist der Streit ein berechtigter. Nach dem Tatsachenmaterial der heutigen Medizin ist die Zelle nicht der ausschließliche Faktor pathologischer Zustände. Dies anzuerkennen, d. h. den Tatsachen ihr Recht lassen, ist sehr viel leichter, wenn man eingesehen hat, daß die Zellularpathologie die angeführten fiktionalen Gedanken in ihren dogmatischen Grundlehren enthält, als wenn man dies sich nicht vergegenwärtigt. Das Entsprechende gilt für die Serologie. Die Erkenntnis des fiktionalen Beitrages zu jedem wissenschaftlichen Denken würde den Fortschritt ungeheuer erleichtern. Es wäre möglich, daß der Dogmatismus hinfällig würde, der in Verkennung unserer erkenntnistheoretischen Bedingtheit den Fortschritt so leicht hemmt. So wichtig die Erklärung vorübergehend ist, so ist sie doch nicht das Wesentliche und Bleibende der Forschung. Unvergänglich ist nur eine richtige Beobachtung von Zuständen und ein wiederholbares Experiment bei Vorgängen.

Ein weiteres Beispiel fiktionalen Denkens in der Medizin ist die Seitenkettentheorie Ehrlichs. Die Grundlage derselben ist die Konstitutionsformel. Diese ist eine willkürliche Annahme, deren Tatsächlichkeit in der Erscheinung noch niemand gezeigt hat. Es bleibt durchaus offen, ob dies in irgendeiner Art nicht doch noch möglich wird. Jedenfalls ist der Gedanke, der sich an dies formale Bild, das erfunden (nicht entdeckt) ist, anschließt, ganz gleichgültig, ob er sich materiell bestätigt oder nicht, äußerst fruchtbar gewesen. Wir sehen also heute ein großes Gebiet medizinisch-wissenschaftlicher Forschung vor uns, das sich auf einer rein gedanklichen Basis gründet. Man hat diese gedanklichen Wegweiser heuristische Hypothesen genannt. Daß es sich hier nicht um Hypothesen handelt, d. h. um eine Darlegung als wahrscheinlich erkannter Regelmäßigkeiten von Vorgängen, sondern in erster Linie um gedankliche Gebilde, Erfindungen, soll an anderer Stelle ausführlicher gezeigt werden. Wenn man sachlich aussagen soll, was denn die Serologie gefunden hat, so ergeben sich Hypo-

thesen, d. h. wahrscheinliche Folgebeziehungen, die sich auf ganz andere chemisch-physikalische Befunde stützen als auf die theoretische Voraussetzung derselben, die chemische Konstitutionsformel. Heuristische Annahmen sind echte Fiktionen. Der Anteil des Tatsächlichen an diesen willkürlichen Gebilden ist verschieden groß, in diesem Falle zunächst auffallend klein.

Bei einer anderen Frage ist die Kenntnis des Fiktionalen von grundsätzlicher Bedeutung. Die Ablehnung der Homöopathie wird in einer Weise betrieben, die m. E. den diesbezüglichen Fragen meist nicht an entscheidender Stelle begegnet. Die Grundthese der Homöopathie ist diese: Die Reaktionen des Organismus auf pathologische Reize sind zweckmäßige, also heißt heilen, diese Reaktionen steigern. Zweckmäßigkeit ist indessen kein Begriff, der in der Wirklichkeit nachzuweisen ist. Er ist ein Begriff des reinen Denkens, der Kernbegriff des Fiktionalen. Wenn man eine Funktion zweckmäßig nennt, so unterlegt man ihr willkürlich etwas, was ihr durchaus fremd ist. Zweckmäßig bzw. unzweckmäßig sind unsere Gedanken, niemals aber Tatsachen. Die wissenschaftliche Kritik der Homöopathie hat also derart vorzugehen, daß sie beobachtend und experimentell Zustände und Vorgänge des Organismus zu erfassen versucht. Dabei wird sich erweisen, ob tatsächlich durch Steigerung pathologischer Prozesse mit Wahrscheinlichkeit eine Abnahme derselben zu erreichen ist, d. h. ob die Fiktion zweckmäßig ist, die krankhaften Reaktionen als Heilfaktoren aufzufassen. Dieser Beweis scheint nicht möglich zu sein. Danach müßte jene Fiktion als eine unzweckmäßige für unser wissenschaftliches Denken fallen gelassen werden. Sie wäre einer unwissenschaftlichen Fiktion gleich.

Solche unwissenschaftliche Fiktionen werden auch Spekulationen genannt. Da jedes Denken bis zu einem gewissen Grade der Spekulation vermittelst Phantasie bedarf, so muß also prinzipiell das wissenschaftliche Denken durch einschränkende Bestimmungen in seinem fiktionalen Teile begrenzt werden. Wie dies möglich ist, soll in der Darlegung über Zustands- und Vorgangsforschung für die Medizin versucht werden. Diese Darlegung wird den Nachweis führen, wie sich das Denken in der Wissenschaft an die Tatsachen (Zustände und Vorgänge) binden muß. Die Geschichte der Medizin ist voll von Beispielen dafür, daß jedesmal, wenn diese Bindung gelockert oder gelöst wurde, die Spekulation überwucherte.

Es ist notwendig, noch eine wesentliche Fiktion des medizinisch-wissenschaftlichen Denkens aufzuführen. Das ist der Mechanismus als Anschauungsform alles Geschehens. Die mechanistische Auffassung hat sich als sehr zweckmäßig erwiesen. Es steht zu wünschen, daß sie konsequent auf allen Gebieten durchgeführt wird. Es ist nun interessant, zu sehen, daß sich vor allem in der Psychiatrie, aber auch, wie erwähnt, in der inneren Medizin eine Bewegung geltend macht, die neben dem Mechanismus noch andersartig gestaltete Funktionen kennt. Man versucht, das Seelenleben dem Mechanismus der festen Masse zu entziehen und eigenen Gesetzen, vor allem der Teleologie, folgen zu lassen. Dies erscheint mir durchaus nicht unmöglich. Nur schließt es jenes nicht aus.

Daß der Mechanismus tatsächlich manches Problem des Organischen nicht vollständig und befriedigend aufklärt, das zeigen die ernsthaften Versuche der Vitalisten, diesem Mangel abzuhelfen. Diese Versuche gelingen freilich nicht; denn der Vitalismus ist der Versuch, mechanistische und teleologische Anschauungsweise vollständig zur Deckung zu bringen. Das ist unmöglich, da beide von verschiedenen, wie mir scheint, gleicherweise berechtigten Voraussetzungen ausgehen. Der Vitalismus in dieser Form ist sogar wissenschaftlich unzweckmäßig, d. h. eine leere Spekulation, da er das noch Unerforschte lediglich durch eine Benennung, z. B. Lebenskraft, Dominante, meint sachlich geklärt zu haben. Es mischt sich in ihm Tatsächliches und Fiktionales, letzteres als solches unerkannt, zu einer Einheit. Das muß Unklarheit mit sich bringen. Die Vitalismuslehren sind typische unwissenschaftliche Fiktionen, wie sie die Spekulationen der früheren Medizin darstellen; sie sind unzweckmäßig, lassen sich deshalb als wissenschaftliche Annahmen nicht rechtfertigen.

Die von uns gegebenen Darlegungen des fiktionalen Denkens in der Medizin bedingt nun freilich folgenden gewichtigen Umschwung in dem gesamten Wissenschaftsbetriebe: durch Denken ist keine absolute Wirklichkeitswahrheit zu gewinnen. Unser Denken gestaltet die zu erkennende Welt um. Jede Erklärung enthält ein „als ob“, d. h. die Annahme, als ob das Objekt durch die gegebene Gedankenform erklärt werde. Und doch kommt das Denken nur immer bis zu einem gewissen Grade der Wirklichkeit nahe. Das Reich der Gedanken bietet die Möglichkeit unendlich vieler ideeller Zuordnungen, das Reich der Tatsächlichkeit lediglich eindeutig bestimmte Verhältnisbeziehungen.

Diesen Unterschied zu machen, lehrt die Erkenntnis des fiktionalen Einschlages unseres Denkens.

Noch weiter führt das Fiktionale: es ermöglicht, was mir überaus wichtig erscheint, die Trennung der Weltanschauungsfragen von den Fragen der exakten Wissenschaft. Es ist hier nicht der Ort, das nachzuweisen. Der Mediziner kann die verschiedensten allgemeinen Weltanschauungen vertreten. Die Weltanschauung kennzeichnet ihn als Arzt und Mensch. Als Mediziner aber hat er die Begrenzung und Einseitigkeit des wissenschaftlichen Betriebes mit dem Verzicht auf absolute Wahrheit zu ertragen. Es würde sehr viel Kraft, die der Tatsachenforschung nottut, gespart werden, wenn man sich darüber klar wäre, was an der Wissenschaft lediglich fiktional ist. In diesem Sinne berührt die Erkenntnis des Fiktionalen wie eine Befreiung für die Wissenschaft.

Die Philosophie hat oftmals die Medizin in ihre metaphysische, ontologische Fessel geschlagen. Die Philosophie des Fiktionalen zerstört diese metaphysischen Formen und eröffnet gangbare Wege zu einer Erkenntnis, die sich, wenn auch nicht als absolute, so doch als brauchbare erweist. Eine derartige Erkenntnis ist dem Tatbestande nach heute das Ergebnis aller unserer Arbeit. Was bleibt, sind die Ergebnisse der Zustands- und Vorgangsforschung. Diese Forschungsform liegt für die Medizin in der Richtung dessen, was man „das quantitative Denken" (Krehl) genannt hat. Den Weg zu diesem bleibenden Wertvollen eröffnet aber die Erkenntnis des Fiktionalen, die bewußte Benutzung dieser bisher noch nicht entdeckten Denkform.

Das „Als-Ob" in Molekularphysik.

Von

Dr. Otto Lehmann,

Geheimer Rat, Professor der Physik an der Technischen Hochschule in Karlsruhe.

Inhaltsübersicht.

Verstehen oder Begreifen eines Vorganges bedeutet die Fähigkeit, ihn in Gedanken sich abspielen zu lassen. Verständliche Beschreibung erfordert deshalb Angabe von wirkenden Wesen, welche durch ihre Kräfte die Erscheinung hervorbringen, an deren Stelle wir in Gedanken unsere Person setzen können, deren durch Muskeln ausgeübte Wirkung wir als Kraftleistung empfinden. Weil uns unser Ich dabei als etwas Unteilbares erscheint, erfordert deshalb Erkenntnis des „Wesens" der Erscheinungen Annahme von „Individuen" oder „Atomen" als Urheber derselben.

Auch das durch eine Kraft Bewegte kann nur gedacht werden als Aggregat von mit Trägheit (Masse) begabten Atomen, weil wir beim Versuche, unseren Körper zu bewegen, dessen Widerstand als Trägheit empfinden.

Im Grunde sind deshalb die Atome Phantasiegebilde, gewissermaßen Nachfolger der Dämonen des Altertums, aber ohne Bewußtsein und ohne freien Willen. Ihre Beseitigung aus der Wissenschaft wäre dieses hypothetischen Charakters wegen erwünscht; doch zeigt das Beispiel der Lösung von Mischkristallen, daß bei Verzicht auf die Atomhypothese nicht nur die Verständlichkeit der Beschreibung aufhören würde, sondern überhaupt deren Möglichkeit, da alsdann der Wortschatz der Sprache unzureichend wäre und unendlich viele neue Worte ersonnen werden müßten.

Setzen wir die Existenz von Atomen voraus, so müssen wir, um die Erscheinungen der leblosen Natur deuten zu können, ihre Zahl pro Kilogramm zu $1/A \cdot 640$ Quadrillionen annehmen, wenn A das Verhältnis des Gewichts eines solchen Atoms zu dem eines Wasserstoffatoms bedeutet. Wir müssen ferner jedem Atom je nach seiner Art einen mehr oder minder komplizierten Aufbau aus zum Teil mit rasender Geschwindigkeit kreisenden Elektrizitätsatomen (Elektronen) zuschreiben, umgeben von elektrischen, magnetischen und anderen Kraftfeldern, deren Grenze beständig mit 300 Millionen Meter pro Sekunde Geschwindigkeit in den leeren Raum hinauseilt und die sich gegenseitig durchdringen, ohne sich irgendwie zu stören, soweit sie nicht mit Elektronen zusammentreffen.

Erklärung der Erscheinungen in der belebten Natur erfordert ferner nach der einfachsten, der monistischen Theorie, daß wir den Atomen, also auch den Elektronen und Kraftfeldern unveränderliche seelische Eigenschaften wie Empfindung, Erinnerung und Willen zuschreiben, wobei diese Fähigkeiten sich in außerordentlichem Maße steigern, wenn die Atome in geeigneter Weise in Verbindung treten. Diese seelischen Tätigkeiten von Atomverbänden müßten wieder neue Empfindungen und Vorstellungen erwecken, wie die des selbstbewußten und zielbewußten Handelns, ähnlich wie Luftwellen die Empfindung Schall und elektromagnetische Wellen die Empfindung Licht hervorbringen können. Die

scheinbare Zweckmäßigkeit der Gestaltung und der Tätigkeit bei Lebewesen wäre lediglich die Folge zwecklos wirkender Ursachen, worunter die Erinnerung an frühere Lust- und Unlustgefühle und die dadurch geweckten Reflexe, sowie die Vererbung erworbener Eigenschaften eine besondere Rolle spielen.

Nach der dualistischen Theorie ist die Seele ein neben dem Stoff bestehendes Wesen, welches freilich keine Masse besitzen, doch aber Kräfte ausüben soll, wenn auch nur zur Auslösung von Energieumwandlungen, in Widerspruch zu den Naturgesetzen. Zudem soll sie willkürlich eingreifen zur Erreichung eines Zweckes, während den Naturgesetzen zufolge alles aus Ursachen zwecklos geschehen müßte. Nach Glaubenslehren besitzt im besonderen der Mensch noch außerdem eine unteilbare, unveränderliche, unsterbliche, mit Vernunft begabte Seele, welche für ihre Handlungen verantwortlich ist.

Auch bei Annahme aller dieser Voraussetzungen der einen oder anderen Theorie bleibt uns doch ein Begreifen der gesamten Welt versagt; denn wir können weder unendlich Großes noch unendlich Kleines in Gedanken erfassen, weil solches endlose Abänderung der Vorstellung, also unendlich lange Zeit erfordern würde.

Glücklicherweise ist für die Zwecke der Naturwissenschaften solches Verstehen des „Wesens" der Erscheinungen und Begreifen des „ganzen" Weltgeschehens durchaus unnötig. Dem Biologen z. B. würde genügen, nachzuweisen, daß ein Lebewesen künstlich aus flüssigen Kristallen aufgebaut werden kann, gleichgültig, ob wir imstande sind, deren Eigenschaften aus ihrer atomistischen Zusammensetzung abzuleiten oder nicht, ob wir den Atomen eine Seele zuschreiben und ob wir dieselben selbst wieder als Welten aus kleineren Atomen denken und diese aus noch kleineren in infinitum. Physikalische Berechnungen können bei Systemen, welche sowohl nach der Seite des unendlich Großen wie des unendlich Kleinen abgegrenzt sind, immer durchgeführt werden und erfordern nicht einmal Kenntnis aller Teile, ja diese können durch andere ersetzt gedacht werden, so wie der „Kalkulator" die wirklichen Dinge, die er abzählt, durch Steinchen ersetzt. Das Zählen ist ein auf Erinnerung beruhender Vorgang in den Organen des Gehirns, der sich immer in gleicher Weise abspielen muß, da diese dieselben bleiben. Im Falle die Beschreibung ohne Atome zu unendlich vielen Gleichungen führen, also unmöglich würde, kommt der Molekularphysiker über die Schwierigkeit mit Leichtigkeit hinweg, in dem er sich so ausdrückt, die Vorgänge verlaufen so, „als ob" Atome existierten.

Durch Studien über die Beziehungen zwischen den Eigenschaften kleinster Kristalle und niedrigster Lebewesen, mit welchen ich mich bereits 1872 beschäftigte [wesentlich angeregt durch E. Haeckels Schriften über die Beziehungen zwischen lebloser und belebter Materie[1])], war ich dazu geführt worden, den Versuch einer möglichst einwandfreien, auch die einschlägigen Erscheinungen bei Organismen behandelnden Darstellung der Molekularphysik zu machen, die sich hauptsächlich auf eigene Prüfung der Vorgänge mittels meines speziell dazu konstruierten Kristallisationsmikroskops[2]) stützen sollte. Der Versuch fiel in eine Zeit,

[1]) Siehe z. B. E. Haeckel, Die Radiolarien, 1862; Beiträge z. Gesch. der Hydromedusen, 1865; Generelle Morphologie der Organismen, 1866; Natürliche Schöpfungsgeschichte, 1868; Jenaische Zeitschr. f. Naturw. **4**, 64, 1868 (u. **6**, 23, 1877); Zur Entwicklungsgeschichte der Siphonophoren, 1869; Studien über Moneren und andere Protisten, 1870; Das Leben in den größten Meerestiefen, 1870; Die Kalkschwämme, 1872.

[2]) O. Lehmann, Das Kristallisationsmikroskop, Braunschweig 1910.

als durch Cl. Maxwell[1]) und G. Kirchhoff[2]) als Hauptaufgabe der Physik hingestellt war, die Erscheinungen exakt zu beschreiben und zu berechnen, unter tunlichster Vermeidung aller unsicheren Hypothesen, wozu in erster Linie die Molekularhypothese gerechnet wurde. Mein Buch Molekularphysik[3]) strebte deshalb eine rein phänomenologische Beschreibung der Molekularerscheinungen an, unter völliger Vermeidung der Zuziehung von Molekularhypothesen; selbst das Wort „Molekül“ findet sich erst in einem kleinen Schlußkapitel, welches der Vollständigkeit wegen auch die Deutung der Erscheinungen durch Molekularhypothesen erwähnt, d. h. die Versuche, in das „Wesen der Naturerscheinungen“ einzudringen.

Die Beschäftigung mit Kants Kritik der reinen Vernunft und seinen Ansichten über Mathematik und Naturwissenschaften sowie mit F. A. Langes Geschichte des Materialismus im Jahre 1874 (auf Veranlassung meines Lehrers Laas) mochte gleichfalls die große Vorsicht Hypothesen gegenüber veranlaßt haben[4]), ohne daß ich mir dessen bewußt wurde, da ich es sonst in dem Buche Molekularphysik erwähnt hätte.

In meiner Antrittsrede bei Übernahme des elektrotechnischen Lehrstuhls an der technischen Hochschule in Dresden 1888[5]) habe ich die Atome als Nachfolger der alten Naturgottheiten, als Gebilde unserer Phantasie behandelt, die wir uns selbst schaffen, um die Naturerscheinungen begreifen oder verständlich beschreiben zu können.

Während noch H. Hertz an der von H. Helmholtz[6]) begründeten Auffassung festhielt, auch die elektrodynamischen Vorgänge könnten mechanisch gedeutet, also begreiflich beschrieben

[1]) Cl. Maxwell, A treatise on electricity and magnetism, 1873.

[2]) G. Kirchhoff, Vorlesungen über mathematische Physik, Leipzig, Teubner 1876. Ähnlich zuvor E. Mach, später W. Ostwald.

[3]) O. Lehmann, Molekularphysik, Bd. 1, 1888; Bd. 2, 1889.

[4]) Siehe H. Vaihinger, Die Philosophie des „Als-Ob“, Berlin 1911, Vorwort S. VII; Das Atom als Fiktion, S. 101; Das Ding an sich, S. 109; Die Fiktion der Kraft, S. 376; Naturkräfte und Naturgesetze als Fiktionen; Die Atomistik als Fiktion, S. 429; Kants Gebrauch der Als-Ob-Betrachtung, S. 613. Nach Kant (Kritik der reinen Vernunft, 2. Aufl., S. 471) ist das Dasein von Atomen eine „kosmologische Idee“. Nach Lange (Beiträge 51) sind Atome Mittel empirischer Naturbetrachtung und Orientierung.

[5]) O. Lehmann, Die Frage nach dem Wesen der Naturerscheinungen, Naturw. Rundschau **4**, 53, 1888.

[6]) Siehe O. Lehmann, Verh. d. Karlsr. nat. Ver. **26**, 102, Anm. 1, 1916, u. ebenda XVII. Nachdem Rob. Mayer bewiesen hatte, daß die Wärme eine

werden[1]), kamen andere zu dem Ergebnis, die prinzipielle Unmöglichkeit solcher Deutung lasse sich streng beweisen[2]), ja, man müsse umgekehrt die Mechanik auf die Theorie der Elektrizität und des Magnetismus begründen.[3]) Ich selbst nahm Anstoß an mechanischer Deutung der elektrischen Erscheinungen wegen der Notwendigkeit der Beiziehung der Atomhypothese.[4]) Einige Stellen jener Schrift mögen hier zur Klarstellung wörtlich wiedergegeben werden. Unter Hinweis darauf, daß uns das Wesen von Elektrizität und Magnetismus völlig rätselhaft ist, wird bemerkt:

,,Wohl kann man sagen, daß die Beschreibung der Erscheinungen, wenige Punkte abgerechnet, eine sehr vollkommene geworden ist, daß uns die mathematische Verarbeitung des empirisch gewonnenen Stoffes in den Stand gesetzt hat, mit aller Präzision im gegebenen Falle auszusagen, was vorgeht, was geschehen ist und geschehen wird — allein dennoch fehlt uns etwas, wir vermissen etwas, wir sind nicht befriedigt, alles ist seltsam, fremdartig, wunderbar.

Und in der Tat, wie sollte uns eine einfache trockene, wenn auch noch so exakte Beschreibung völlig befriedigen können, besitzen wir doch nicht allein die Fähigkeit, Naturerscheinungen wahrzunehmen, sondern nicht minder die weitere wichtige Fähigkeit, sie durch eigene Kraft hervorzurufen!

Ich bin imstande, durch die Kraft meines Armes Körper in Bewegung zu versetzen, ich bin imstande, Schall, Licht, Wärme,

---

Form von Bewegung ist, versuchte H. Helmholtz gleiches auch für andere Energieformen, insbesondere für die elektrische und magnetische Energie, zu beweisen und sein Schüler H. Hertz bezeichnete es geradezu als die Aufgabe der Physik, diese und andere rätselhafte Energieformen auf verborgene unsichtbare Bewegungszustände zurückzuführen. Ähnlich Kelvin u. Boltzmann.

[1]) Siehe auch A. Korn, Phys. Zeitschr. **18**, 323, 341, 504, 539, 581, 1917; **19**, 10, 201, 234, 1918; G. Helm, ebenda **18**, 456, 1917.

[2]) H. Witte, Phys. Zeitschr. **7**, 779, 1906; Ann. d. Phys. **26**, 235, 1908; **32**, 382, 1910; Elektrotechn. Zeitschr. 1909, Heft 48.

[3]) W. Ostwald, Zeitschr. phys. Chem. **18**, 305, 1895; W. Wien, Ann. d. Phys. **5**, 507, 1901; G. Mie, Moleküle, Atome, Weltäther, 3. Aufl. 1911; Physik. Zeitschr. **18**, 551, 574, 596, 1917; P. Debye, Sitzb. d. Münch. Akad. 1915; W. Nernst, Ber. d. D. Phys. Ges. **18**, 83, 1916.

[4]) Über die Einführung des ,,Elektrons" siehe mein Buch ,,Die elektrischen Lichterscheinungen", Halle 1898, 518 u. ff.; R. A. Millikan, Ann. d. Phys. **50**, 729, 1916; dagegen F. Ehrenhaft, Phys. Zeitschr. **18**, 352, 1917, Ann. d. Phys. **56**, 1, 1918; L. Flamm, ebenda, 515; J. Parankiewicz, ebenda, 567.

ja selbst Elektrizität und Magnetismus zu erzeugen —, was aber immer der Erfolg meiner Tätigkeit sein mag, stets habe ich davon die gleiche Empfindung, die einer Muskeltätigkeit, einer Kraftleistung; direkte Erzeugung irgendeiner anderen Energieform als Bewegung ist uns versagt.

Darum ist es uns auch ganz unmöglich, als Ursache einer Naturerscheinung etwas anderes zu denken als eine Kraftleistung — nur als Wirkung von Kräften sind Naturerscheinungen für uns begreiflich.[1])

Den Gang eines Uhrwerkes, die Tätigkeit der Maschinerie einer Fabrik, eines Bergwerks haben wir dann und nur dann begriffen, wenn wir imstande sind, jedes beliebige Glied der Kette durch unser eigenes Ich zu ersetzen, wenn wir die Wirkung, die es ausübt, durch die Kraft unserer Gliedmaßen, die luftverdichtende Kraft unserer Lungen, wenn nicht in Wirklichkeit, so wenigstens doch in der Einbildung hervorzubringen vermögen.

Und wenn wir diesem Gedanken weiter nachgehen, so wird sofort ein Zweites klar. Eine Kraft allein genügt uns ebenfalls nicht zum Verständnis der Naturerscheinungen, es muß auch irgend etwas, ein Ding, ein Individuum da sein, welches die Kraft ausübt, sowie ich es bin, der die Kraft ausübt, wenn ich einen Körper in Bewegung setze. Nur als Willensäußerungen von Individuen, von Wesen, die ebenso unteilbar sind, wie unser eigenes Ich, werden Naturerscheinungen begreiflich.[2])

Im Altertum waren es Naturgottheiten, Dämonen, welche

---

[1]) Hier könnte die Stelle aus meiner Schrift: Flüssige Kristalle und die Theorien des Lebens, 2. Aufl., Leipzig, Barth 1908, S. 6, eingefügt sein: „Ein Knabe betrachtet staunend die Arbeit eines Schmiedes. Er wird versuchen, sie zu begreifen. Wann hat er sie vollkommen begriffen? Dann, wenn er in der Lage ist, sich wenigstens in Gedanken an die Stelle des Schmiedes zu stellen und durch die Muskelkraft seines eigenen Armes das Eisen in gleicher Weise zu formen." Ausführlicher in J. Frick und O. Lehmann, Physik. Technik 7, Aufl. I (2), 631, 1905. Völlig anders muß natürlich das „Begreifen" aufgefaßt werden nach E. Mach, G. Kirchhoff usw.; nämlich als Unterordnung des Einzelfalles unter einen allgemeinen „Begriff". So begriff H. Hertz das Licht als eine elektromagnetische Wellenerscheinung. Siehe H. Helmholtz, Vorl. über theoret. Physik **1**, 1; J. Petzoldt, Handwörterb. d. Naturw. **7**, 82, 1912.

[2]) Wenn der Bogenschütze einen Pfeil abschießt, löst er dessen Bewegung nur aus. Ebenso, wenn unser Wille die Muskelkraft betätigt, löst er Umsetzung chemischer Energie in Bewegungsenergie aus. Dabei kommen zum Teil dieselben Gehirnorgane in Tätigkeit wie bei der Wahrnehmung. Die Auslösung beruht auf molekularen Bewegungen.

man sich als Träger der Naturkräfte dachte, bis zu gewissem Grade mit freiem Willen begabt, doch nur innerhalb eng umschriebener Grenzen mächtig. Je weiter die Naturerkenntnis durch Beobachtung und Experiment voranschritt, um so enger wurden die Schranken, die der Willkür der Dämonen gesetzt wurden, um so größer auch deren Anzahl, und heute können wir ihnen auch nicht das mindeste Maß von Willensfreiheit mehr zuerkennen, sie gehorchen unabänderlichen Naturgesetzen, unerbittlicher Notwendigkeit, und ihre Zahl ist Legion. Sie heißen auch nicht mehr Dämonen, Götter, sondern Atome, welcher griechische Ausdruck genau dasselbe bedeutet, wie das lateinische Wort Individuum, ein Ding, was sich ebensowenig teilen läßt, wie unser eigenes Ich."

Nicht minder denn als Urheber der Bewegungserscheinungen sind die Atome nötig zu deren Verständnis als das Bewegte. Ebenso wie ich meinen eigenen Körper, mich selbst bewege, vermag ich eine andere Person oder eine Sache[1]) bewegen, an deren Stelle ich mein eigenes Ich gesetzt denken kann, auch wenn es sich nur um einen Massenpunkt handelt. Beschreibung eines Bewegungsvorganges ohne Angabe dessen, was sich bewegt, ist unmöglich.

Unsere Empfindung lehrt, daß dem Bewegten, also dem aus Atomen bestehenden Stoff[2]), Trägheit zukommt, daß die Körper ihren Zustand der Bewegung (oder der Ruhe) nicht ändern, falls wir nicht eine Muskelanstrengung (Energieumwandlung) betätigen, die uns das Gefühl einer Kraftleistung erzeugt. Zum erstenmal wurde dieser Zusammenhang klar ausgesprochen durch Galileis Trägheitsgesetz, welches aussagt, der Bewegungszustand eines Körpers bleibe immer erhalten, bis eine Kraftwirkung eintritt. Dieser Satz ist der Ausgangspunkt geworden zu Robert Mayers „Gesetz der Erhaltung der Kraft".[3])

---

[1]) Elektrizität, Licht und andere Energieformen gelten dem Juristen nicht als Sachen, weil er unter Sachen Dinge versteht, die man berühren kann, die undurchdringlich sind, weshalb früher, ehe ein besonderes diesbezügliches Gesetz (Reichsges. v. 9. April 1900) geschaffen war, der Diebstahl von Elektrizität (richtiger elektrischer Energie) nicht bestraft werden konnte, da nach § 242 des Strafgesetzbuchs nur Sachen gestohlen werden können.

[2]) Nach den neueren Forschungen auch der Elektrizität und den elektrischen und magnetischen Kraftfeldern, also dem Licht; vgl. A. Einstein, Kultur der Gegenwart III (3), Bd. 1, S. 703, 1915; Ann. d. Phys. **49**, 769, 1916. O. Lehmann, Nullpunktsenergie u. Gravitation, Verh. d. Karlsr. nat. Ver. **26**, 129, 1916.

[3]) Siehe O. Lehmann, Zum 100. Geburtstag von Robert Mayer, Verh. d. Karlsr. nat. Ver. **26**, 83, 1916.

Vermöge seiner Trägheit kann ein bewegter Körper, (z. B. eine Kanonenkugel, das auf ein Wasserrad treffende bewegte Wasser usw.) scheinbar selbst eine Kraft (Stoßkraft) ausüben. Während aber wahre Kräfte (wie unsere Muskelkraft, die Kraft einer gespannten Feder usw.) immer zwei Angriffspunkte haben, wobei Wirkung und Gegenwirkung einander gleich sind, kommt solchen Trägheitskräften, zu welchen auch die Zentrifugalkraft, der Gasdruck, der Lichtdruck usw. gehören, anscheinend nur ein Angriffspunkt zu.[1]) In Wirklichkeit ist (z. B. beim Zusammenstoß elastischer Kugeln) nicht die Bewegung die Kraft, sondern die durch diese hervorgebrachte elastische Reaktion der deformierten Kugeln, ein Spannungszustand, welcher an Stelle des Bewegungszustandes getreten ist und wieder solchen erzeugen, d. h. „Arbeit leisten" kann. Ohne Zusammenstoß würde nach Galileis Trägheitsgesetz die Bewegung erhalten bleiben. Infolge des Zusammenstoßes geht sie in Spannung oder Kraft über, kann aber aus dieser in unveränderter Menge zurückerhalten werden, so daß die Kraft nur als eine andere Form der Bewegung erscheint und Galileis Satz in Robert Mayers Satz von der Erhaltung der Kraft übergeht. Richtiger sagt man nach heutigem Sprachgebrauch, Bewegungsenergie kann sich in Kraftenergie[2]) verwandeln und umgekehrt, denn das Wort „Kraft" bedeutet auch anderes, z. B. den „Intensitätsfaktor der Kraftenergie", den wir bei unserer Muskelanstrengung schätzen nach dem „Kraftgefühl", welches entsteht durch Nervenreizung infolge des Verbrauchs an chemischer Energie. Die Höhe des letzteren pro Sekunde ist aber nicht allein maßgebend, für die Empfindung, diese hängt auch ab von dem Ernährungs-, Ermüdungs- und Gesundheitszustand unserer Muskeln und Nerven, sowie von psychischen Vorgängen, welche uns die Tätigkeit mehr oder weniger erwünscht sein lassen, auch gibt es dafür ebenso wie für andere Empfindungen keine Methode absoluter Messung.

Galilei hat zuerst gelehrt, wie sich dieser Intensitätsfaktor der Kraftenergie, von ihm kurz „Kraft" genannt, in Zahlen bestimmen läßt. Das Mittel dazu bietet sein Superpositionsgesetz: Wirken zwei oder mehr Kräfte auf denselben Körper, so stören sie sich gegenseitig nicht (d. h. die Kraftenergien addieren sich algebraisch). Demnach sind zwei entgegengesetzt gerichtete Kräfte

[1]) Siehe J. Frick und O. Lehmann, Phys. Technik, 7. Aufl. I (2), 665, 1905.

[2]) Dieses Wort benutze ich als deutsche Bezeichnung für „potentielle Energie".

gleich stark (ihre Intensitätsfaktoren sind gleich), wenn sich ihre Wirkungen aufheben, d. h. wenn Gleichgewicht besteht.[1]) Zwei gleiche Kräfte von gleicher Richtung wirken wie eine Kraft von doppelter Größe usw. Hiernach fällt es nicht schwer, einen Kraftmesser (Dynamometer, Federwage) zu eichen, nachdem eine Krafteinheit festgesetzt ist, wozu die Stärke der Kraft dienen kann, durch welche die Masse 1 kg in der Sekunde einen Geschwindigkeitszuwachs von 1 m pro Sekunde erhält, die „Dezimegadyne" oder das „Kop".[2])

Auch die Größe der „Masse" eines Körpers kommt uns zunächst nur durch das Gefühl zum Bewußtsein. Unser Wille, der die Energieumwandlung bei der Muskeltätigkeit auslöst, begegnet einem Hindernis, das wir als „Trägheit" des Körpers auffassen. Bewegen wir nicht unseren eigenen, sondern einen fremden Körper, wozu Berührung desselben nötig ist, so läßt uns das „Tastgefühl", die Empfindung, welche die Deformation der Nervenendigungen in dem bewegenden Gliede (richtiger die dadurch hervorgebrachte Störung ihrer Molekularstruktur) hervorbringt, die Größe der Trägheit oder der „Masse" des Körpers schätzen. Galilei hat gefunden, wie auch die Masse in exakter Weise gemessen werden kann. Betrachtet man 1 kg als die Masse von 1 Liter Wasser, so haben 2, 3, 4 ... Liter Wasser naturgemäß die Massen 2, 3, 4 ... Kilogramm. Wie groß aber die Masse eines Liters Petroleum oder eines Liters Quecksilber wäre, ist nicht ohne weiteres zu erkennen. Nach Galilei und Newton ist nun für dieselbe Masse die Beschleunigung der Kraft proportional, für dieselbe Kraft bei verschiedenen gleichartigen Massen umgekehrt proportional der Masse, so daß somit in diesem Fall, wenn k die Kraft, m die Masse und g die Beschleunigung bedeuten, $k = m \cdot g$ ist. Weiter stellte Galilei fest, daß alle Körper gleich schnell fallen, welches auch ihre Masse sein mag. Daß zwei oder mehr verbundene Kilogramme aus gleichartigem Stoff, z. B. Eisen, ebenso schnell fallen,

[1]) Sie leisten aber nicht Arbeit (wie etwa die Schwere bei Beschleunigung eines Körpers) ohne sich zu stören, denn die tatsächliche Verschiebung des Angriffspunktes ist Null, nicht gleichzeitige Verschiebung nach entgegengesetzten Richtungen, welche doppelte Arbeit bedingen würde.

[2]) Siehe J. Frick und O. Lehmann, Phys. Technik I (2), 734; O. Lehmann, Zeitschr. f. Instrumentenkunde 1913, 279. Neuerdings ist in Frankreich statt dieses Meter-Kilogramm-Sekundensystems das Meter-Tonnen-Sekundensystem gesetzlich eingeführt worden in welchem die Krafteinheit 1000 mal so groß ist, somit als „Hektomegadyne" zu bezeichnen wäre oder als Sten entsprechend dem französischen Stène.

wie jedes einzelne, ist selbstverständlich. Wenn ein Stück Blei, das von der Erde stärker angezogen wird als ein gleichgroßes Eisenstück dennoch gleichschnell fällt, wie dieses, so kann seine größere Schwere nicht durch stärkere Kraftwirkung der Erde auf Blei als auf Eisen erklärt werden, denn in solchem Falle müßte es schneller fallen, es kann nur seine Masse entsprechend größer sein. Träge und schwere Masse sind also identisch; die gewöhnliche Wage, durch welche wir direkt nur Kräfte (Gewichte) vergleichen, eignet sich auch zur Messung der Massen. Freilich stoßen wir auf Schwierigkeiten, wenn wir etwa das Gewicht einer gegebenen Elektrizitätsmenge oder eines Lichtstrahls bestimmen wollten. Indirekt kann man aber ermitteln, daß ein Elektron (das Elektrizitätsatom = 0,156 Trilliontel Coulomb) 1,56 Quintilliontel Kilogramm wiegt; 1 cbm Sonnenlicht 53 Quadrilliontel Kilogramm, die Strahlung, die 1 qm einer absolut schwarzen Fläche pro Sekunde bei T-Grad nach absoluter Skala aussendet, $0{,}59 \cdot T^4$ Quadrilliontel Kilogramm.[1]

Daß zwei verschiedenartige Stoffe, z. B. Wasser und Quecksilber, bei gleichem Rauminhalt sehr verschiedene Massen haben, dachte man sich zunächst von dem Standpunkte, es gebe nur eine Art Stoff, durch verschiedene Porosität bedingt, weshalb die Masse pro Kubikmeter die Bezeichnung „Dichte“ erhielt. Die Atomhypothese würde eine sehr anschauliche Vorstellung der Dichte ergeben, wenn man in solcher Art annehmen könnte, alle Atome seien gleich. Dies ist aber unmöglich, auch den Atomen muß verschiedene Masse zugeschrieben werden, die abhängig ist von ihrem Energieinhalt.

Merkwürdigerweise gibt es Körper, deren Dichte stetig von einem Punkt zum andern sich ändert, z. B. ein an einem Ende erhitzter Stab. Auch dies wäre leicht vom Standpunkt der Molekulartheorie zu deuten; ohne diese stößt man aber bei Beschreibung der Erscheinungen auf Schwierigkeiten. Muß nicht ein solcher Stab als Aggregat von unendlich vielen Körpern betrachtet werden? In diesem Sinne habe ich mich notgedrungen in der Einleitung zu meiner Molekularphysik[2]) ausgesprochen. Es heißt dort:

„Im Sinne der Molekularphysik ist ein Ding nur dann ein

[1]) Siehe M. Planck, Vorl. über Theorie d. Wärmestrahlung, 1906; O. Lehmann, Leitfaden der Physik, 1907, 252; A. Einstein, a. a. O.; G. Mie, Elster-Geitel-Festschrift, 251, 1915; H. Reißner, Phys. Zeitschr. **16**, 179, 1915 u. a.

[2]) O. Lehmann, Molekularphysik **1**, 2, 1888.

Körper, wenn es physikalisch homogen ist, d. h. an jedem Punkte genau dieselben physikalischen Eigenschaften besitzt. Da, wo die Homogenität aufhört, befindet sich die Oberfläche des Körpers." In meiner Antrittsrede bei Übernahme des physikalischen Lehrstuhls in Karlsruhe[1]) bezieht sich darauf folgende Stelle:

,,Fast alle organischen Stoffe sind . . . , wie die mikroskopische Analyse lehrt, . . . Aggregate sehr kleiner Kriställchen . . . Da sie . . . sich im Innern allenthalben gleich beschaffen, homogen erweisen, so möchte es . . . als passend erscheinen, als einheitlichen leblosen Körper einen solchen zu definieren, welcher an allen seinen Punkten vollkommen dieselben Eigenschaften besitzt, so daß, wenn wir, in Gedanken von einem Punkte im Innern desselben ausgehend, ohne Unterlaß seine physikalischen Eigenschaften prüfen, diese sich allenthalben gleich ergeben, bis wir die Oberfläche erreicht haben, wo wir in den angrenzenden fremden Körper eintreten.

So einfach und klar auch diese Definition erscheint, so begegnet sie nichtsdestoweniger den größten Schwierigkeiten.

Jeder, auch der homogenste Körper, gerät bei ungleichmäßiger Erwärmung oder Pressung in einen Zustand, in welchem seine Eigenschaften auch nicht längs der kürzesten meßbaren Strecke konstant bleiben, sondern sich anscheinend von Punkt zu Punkt ganz kontinuierlich ändern, so daß er nun der Definition gemäß nicht mehr ein Körper wäre, sondern ein Aggregat unendlich vieler unendlich kleiner Elemente. Unser Ich vermag sich nun zwar in Gedanken auf einen sehr kleinen Raum zu konzentrieren, einen unendlich kleinen Körper können wir uns aber doch nicht vorstellen, eben weil der Begriff verlangt, daß wir die Vorstellung, die wir davon zu bilden versuchen, ohne Ende abändern. Zudem würde die merkwürdige Umwandlung schon durch die geringste Änderung der Temperatur und des Druckes hervorgebracht und ebenso wieder rückgängig gemacht werden können.

Auf eine andere Schwierigkeit stoßen wir bei Betrachtung der Lösungserscheinungen.

Ein Alaunkristall ist anscheinend homogen, eine Quantität Wasser, welche etwa in einem Glase enthalten gedacht werden mag, ebenfalls. Bringen wir beide Körper zusammen, so verschmelzen sie zu einer einzigen, anscheinend ebenfalls homogenen

---

[1]) Derselbe, Über die Teilbarkeit der Körper. Die Natur, 1889, Nr. 32.

Masse, zur sogenannten Alaunlösung. Wie sollen wir uns diesen Vorgang erklären? Zwei Menschen können sich nie und nimmer zu einem einzigen dritten Menschen verschmelzen, darum wird uns der Vorgang der Lösung stets ebenso unbegreiflich bleiben, wie der der Kopulation bei niederen Tieren und einzelligen Pflanzen, falls wir eben Alaun und Wasser als wirklich einheitliche Körper, als Individuen betrachten.

Was nun aber dem Einzelnen unmöglich ist, gelingt leicht der Vielheit. Ohne die mindeste Schwierigkeit kann man sich zwei Vereine oder Staaten zu einem einzigen größeren Vereine oder Staate verschmolzen denken, und ebenso wird der Vorgang der Lösung völlig begreiflich, wenn man annimmt, Alaun und Wasser seien ebenfalls nicht wirklich einheitlich, sondern nur scheinbar, in der Tat vielmehr Aggregate sehr vieler, sehr kleiner und ihrer Kleinheit halber unsichtbarer Individuen, von Molekülen . . . .

Betrachten wir eine weitere Erscheinung. Mischen wir eine Lösung von gewöhnlichem farblosen Thonerdealaun und Lösung von dunkelviolettem Chromalaun und bringen das Gemenge zur Kristallisation.

Schon die hellviolette Färbung der prächtigen klaren Mischkristalle, noch mehr die Übereinstimmung ihres Gewichtes mit der Summe der Gewichte der ursprünglich aufgelösten Mengen beider Alaune macht es wahrscheinlich, daß die Kristalle nicht homogen sind, sondern Mischungen aus beiden kristallisierbaren Substanzen. Und doch erscheinen sie auch bei sorgfältigster mikroskopischer Untersuchung völlig gleichmäßig beschaffen, müssen also, wenn wir trotz aller Gegengründe der Definition strenge folgen wollen, notwendig als einheitliche Körper betrachtet werden.

Die Molekularhypothese würde ebenso wie im ersten Falle die Schwierigkeiten beseitigen, wir könnten besonders auch begreifen, wie es möglich ist, daß bei stetiger Änderung des Mischungsverhältnisses der Lösungen während der Kristallbildung Mischkristalle entstehen, deren Kern aus dunkelviolettem Chromalaun besteht, während die umgebende Masse in steigendem Maße gewöhnlichen Alaun enthält und schließlich in der Rindenschicht in reinen farblosen Thonerdealaun übergeht; Körper also, welche der Definition gemäß als Aggregate unendlich vieler, unendlich kleiner Körper betrachtet werden müßten, ähnlich denjenigen, welche durch Druck oder Wärme ihre Homogenität verloren haben.

Es wäre freilich noch näher aufzuklären, inwiefern die Einlagerung fremder Moleküle, vielleicht von sehr abweichender Form und Größe, in den durchaus regelmäßigen Kristallbau, ohne denselben zu stören, möglich ist, zumal wenn wir berücksichtigen, daß die Teilchen der Erklärung der Wärmeerscheinungen halber in fortwährender lebhafter Bewegung begriffen gedacht werden müssen, jene Störung der Lagerung also um so größere Folgen nach sich ziehen muß.

Bedenken dieser Art erscheinen ohne Bedeutung, wenn wir nach einen Schritt weitergehen und den Vorgang der Lösung von Mischkristallen in Betracht ziehen, da hier ohne Beiziehung der Molekularhypothese schon die einfache Beschreibung der Tatsachen auf Schwierigkeiten stößt.

Tatsache ist nämlich, daß wir durch Lösung eines Alaunmischkristalles dieselbe hellviolette Flüssigkeit erhalten, wie durch Mischung der dunkelvioletten Lösung des Chromalauns einerseits und der farblosen des gewöhnlichen Alauns andererseits. Wie soll nun diese Flüssigkeit genannt werden, wenn sie wirklich einheitlich ist: Lösung des Mischkristalls oder Mischung der Lösungen der einfachen Alaune? Oder soll etwa für sie eine neue, ganz selbständige Bezeichnung ersonnen und einfach angegeben werden, daß diese so und so benannte Flüssigkeit auf dem einen oder anderen Wege zu erhalten ist?

Scheinbar wäre mit letzterem die Vieldeutigkeit der Bezeichnung beseitigt, allein der Mischungsverhältnisse sind eben in Wirklichkeit unendlich viele, so daß eine einzige neue Bezeichnung durchaus unzureichend wäre; wir müßten schon zur Beschreibung dieses einen Faktums unendlich viele neue Namen erfinden, d. h. die Beschreibung wäre überhaupt unmöglich; wir können uns ohne Beiziehung der Molekularhypothese über diesen Fall überhaupt nicht aussprechen!

Hierzu kommt, daß alles Rätselhafte und Unbegreifliche sofort verschwindet, sobald wir die Hypothese akzeptieren; denn ein Gemenge verschiedener Körper wird naturgemäß in verschiedener Weise zu erhalten sein, je nachdem wir seine Bestandteile in dieser oder in jener Reihenfolge mischen.

Man sieht, wie solcher Art der Physiker, ohne es zu wollen, einzig geleitet durch Rücksichten auf Möglichkeit der Naturbeschreibung, in das Bereich der Hypothesen gelangt, zur Annahme einer beschränkten Teilbarkeit der Materie, d. h. einer

Zusammensetzung derselben aus Molekülen, welche man physikalische nennt, weil speziell physikalische Erscheinungen zu dieser Annahme nötigen.“

Nehmen wir nun die Existenz der Atome an, so ergeben sich, wie den neueren physikalischen Untersuchungen zufolge mehr als ein Viertelhundert Methoden, die Zahl der Moleküle in der Masse 1 kg zu bestimmen[1]) — Diese Zahl beträgt etwa 640 Quadrillionen, dividiert durch das Molekulargewicht der betreffenden Substanz —, ja man hat vielfach Anhaltspunkte über die Feinstruktur der Atome und die Art ihrer Zusammenlagerung gewonnen, insbesondere durch das Studium der Erscheinungen der Radioaktivität, der Spektralerscheinungen und der Röntgenstrahleninterferenzen in Kristallen, sowie in Flüssigkeiten.[2]) Auch das Verhalten der flüssigen Kristalle läßt weitere Schlüsse darüber zu.[3])

Kristalltropfen haben übrigens mit Lebewesen das gemein, daß sie fremde Stoffe nicht oder nur schwer aufnehmen, so daß halbbegrenzte Kristalltropfen[4]) ebensowenig beobachtet werden können, wie halbbegrenzte Lebewesen. Wohl gehen zwar die leblosen Teile der Haare, Fingernägel usw. allmählich in die lebenden über, unser Ich können wir aber nicht nach einer Richtung in leblosen Stoff allmählich zerfließend denken.

Auch Mischung amorpher Stoffe ist nur denkbar als Mischung von Atomen, deren jedes scharf begrenzt ist wie unser Ich, wie schon angedeutet wurde. Freilich ist über die tatsächlichen Grenzen der Atome sehr wenig bekannt. Nach den Ergebnissen der neueren physikalischen Forschung müssen sie gedacht werden als Aggregate in Bewegung befindlicher Elektrizitätsteilchen, negativer Elektronen und positiver Archionen, die aber selbst wieder nur singuläre Stellen[5]) (Anhäufungen von Kraftlinienenden) von Kraftfeldern sind, die auch im leeren Raume

---

[1]) Siehe O. Lehmann, Verh. d. Karlsr. nat. Ver. **25**, 41, 1912; **26**, 105, 1916.

[2]) Siehe insbesondere P. Debye, Nachr. d. Kgl. Ges. d. Wiss. Göttingen, 27. Febr. 1915; Phys. Zeitschr. **17**, 277, 1916; **18**, 219, 277, 483, 1917. Nach meiner Theorie der molekularen Isomerie (Molekularphysik **1**, 703, 1888; **2**, 443, 1889; Flüssige Kristalle 1904, 210 usw.) entstehen die Kristalle allerdings nicht direkt durch Zusammenlagerung von Atomen, wie man aus den Röntgenstrahleninterferenzen geschlossen hat, sondern von Molekülen.

[3]) Siehe O. Lehmann, Die neue Welt der flüssigen Kristalle, 1911, 343 u. ff.

[4]) Vgl. O. Lehmann, Halbbegrenzte Tropfen, Wied. Ann. **43**, 516, 1891.

[5]) Siehe J. Stark, Atomdynamik, **1**, 1910; **2**, 1911; **3**, 1915; G. Mie l. c.

existieren und sich ohne jede Störung gegenseitig durchdringen können gemäß Galileis Superpositionsprinzip. Die Grenze eines Kraftfeldes ist nicht fest, sondern schreitet mit der sich stets gleichbleibenden Geschwindigkeit von 300 Millionen Meter pro Sekunde in den Raum hinaus fort. Bei rascher Bewegung der Elektronen schnüren sich Teile dieser Kraftfelder mit ringförmig in sich zurücklaufenden Kraftlinien, also elektronenfreie Felder, ab, welche mit derselben Geschwindigkeit sich immer weiter ausbreiten und das Wesen der Licht- und Wärmestrahlung, sowie der Röntgenstrahlung und der elektromagnetischen Strahlung der drahtlosen Telegraphie ausmachen.[1]) Gegenseitig durchdringen sich natürlich auch die elektronenfreien Kraftfelder ohne Störung; treffen sie aber auf elektronenhaltige, so werden deren Elektronen in Bewegung versetzt, Kraftenergie wandelt sich in Bewegungsenergie um und veranlaßt so die „Undurchdringlichkeit" der Körper, sowie auch den sogenannten Strahlungsdruck. Die „Masse", welche bei Berechnung der Bewegungsenergie in letzterem Fall in Betracht zu ziehen ist, ist bedingt durch die Energie der Kraftfelder. Das Gesetz der Gleichheit von Wirkung und Gegenwirkung erfordert, daß das stoßende Kraftfeld eine Verzögerung erleidet, in seinem Fortschreiten aufgehalten wird. Tatsächlich wird ihm seine ganze Geschwindigkeit, welche 300 Millionen Meter pro Sekunde beträgt, entzogen, und das halbe Quadrat dieser Geschwindigkeit, multipliziert mit der „Masse" des verschwindenden Kraftfeldes, ergibt die erzeugte Bewegungsenergie, obschon die Ausbreitungsgeschwindigkeit nicht eine Geschwindigkeit in gewöhnlichem Sinne ist, d. h. der pro Sekunde zurückgelegte Weg eines unveränderlichen Körpers, denn das Fortschreiten des Kraftfeldes beruht auf fortgesetzter Verwandlung von elektrischer in magnetische Energie und umgekehrt, wobei die neue Energieform immer an eine im Sinne der Ausbreitung verschobenen Stelle zum Vorschein kommt. Sind die Atome aber nur Elektronen und Kraftfelder, so gilt gleiches auch für die gewöhnliche Bewegung. Sonnenlicht, welches senkrecht auf eine 1 qm große, absolut schwarze Fläche trifft, drückt auf diese mit einer Kraft von 4,65 Millionstel Dezimegadynen. Licht, welches im leeren Raume auf einen Spiegel trifft, übt einen Druck auf diesen aus, so daß er in immer schnellere Bewegung kommt, bis er gleiche Geschwindigkeit

[1]) Siehe O. Lehmann, Verh. d. Karlsr. nat. Ver. **26**, I, 1914.

wie der Lichtstrahl erlangt hat, worauf der Druck (und die weitere Geschwindigkeitszunahme) aufhört. Ist der Spiegel warm, d. h. strahlt er selber, so fällt die Beschleunigung unter gleichen Umständen um so kleiner aus, je höher seine Temperatur, er verhält sich so, als ob mit der Temperatur seine Masse größer würde. Die Masse, die er beim absoluten Nullpunkt besitzt, ist, wie die jedes anderen Körpers, durch den Bewegungszustand der Elektronen in seinen Atomen bedingt und deren Felder. Sie erscheint ebenso wie die Schwere als eine Eigenschaft dieser Energien in den Atomen, welche die Nullpunktsenergie ausmachen, d. h. der Energie, die nicht durch den thermischen Bewegungszustand der Atome bedingt ist, diesen also noch bei Abkühlung bis zum absoluten Nullpunkt verbleiben würde. Die ständige Selbsterwärmung des Radiums erfolgt auf Kosten dieser Nullpunktsenergie, die chemische Reaktions- oder Verbrennungswärme ist nach W. Nernst ebenfalls in Wärme umgewandelte Nullpunktsenergie.

Bei der Ausstrahlung von Kraftfeldern erfolgt diese nicht gleichmäßig, sondern stoßweise, in „Energiequanten“, deren Größe $\frac{h}{\lambda} \cdot 3 \cdot 10$ Joule[1]) beträgt, wenn λ die Wellenlänge der Strahlung in Metern und h das sogenannte Wirkungsquantum $6{,}55 \cdot 10^{-34}$.

Man hat diese Energiequanten wohl auch als „Lichtatome“ bezeichnet und den Lichtdruck als ihre Stoßkraft, wie wenn sie mit der Lichtgeschwindigkeit den Raum durcheilend plötzlich angehalten oder zurückgeworfen würden, da 1 Joule eine Masse von 1100 Trillionstel Kilogramm darstellt, so daß die Stoßkraft eines Lichtatoms $= 0{,}72 \cdot 10^{-48} \cdot \frac{3 \cdot 10^8}{\lambda}$. Dezimegadynen wäre, worin z. B. für gelbes Licht $\lambda = 0{,}56 \cdot 10^{-6}$ Meter bedeuten würde. Indes ist ein solches Lichtatom nicht etwas Unveränderliches in dem Sinne, wie wir ein Atom als etwas Unveränderliches uns vorstellen, insofern wir es mit unserem Ich vergleichen, von dessen Unveränderlichkeit wir überzeugt sind.[2])

Nehmen wir nun an, im Laufe der Zeit werde es gelingen,

---

[1]) 1 Joule = Energie bei Arbeit von 1 Dezimegadyne auf 1 Meter. Im M-T-S-System (s. S. 210 Anm. 2) ist die Energieeinheit das Kilojoule und die Leistungseinheit das Kilojoule pro Sekunde, kürzer Kilowatt genannt.

[2]) Die Literatur siehe in O. Lehmann, Verh. d. Karlsr. nat. Ver. **24**, 273, 1912; **26**, 129, 1916 und L. Flamm, Physik. Zeitschr. **19**, 116, 1918. Bei der großen Zahl von Atomen, also unbekannten Größen, können nur Mittelwerte statistisch berechnet werden, z. B. die Temperatur = mittlere Atomenergie.

alle Erscheinungen der leblosen Natur auf Grund der Atomhypothese zu beschreiben, so bleibt immer noch das große Reich der Lebewesen. Als deren charakteristische Eigenschaft betrachtet man, daß ihre Tätigkeit nicht durch Ursachen bestimmt ist, sondern zur Erreichung bestimmter Zwecke aus freiem Willen erfolgt, z. B. zum Zwecke des Wohlbefindens, der Selbsterhaltung oder der Fortpflanzung.

E. Haeckel[1]) hält diesen Unterschied nur für einen scheinbaren, für eine Täuschung, hervorgerufen durch das Übersehen der inneren Ursachen, welche die Tätigkeit bestimmen, wie Lust- und Unlustgefühle, Erinnerungen, Hoffnungen usw., hervorgerufen durch äußere Ursachen, wie Belohnungen, Bestrafungen usw., so daß wir selbst die Handlungen eines Menschen genau vorausberechnen könnten, wenn uns Einsicht in alle diese Ursachen und ihre gegenseitige Abhängigkeit und Wirkung zu Gebote stände. Daß trotzdem in der Welt des Lebendigen sich kein wirres Durcheinander zeigte, sondern ein Streben nach Vervollkommnung, erklärt sich nach den Grundsätzen der Deszendenzlehre durch Vererbung erworbener Eigenschaften, Unterliegen der Schwächeren im Kampfe ums Dasein, ähnlich den Dissoziationen und Assoziationen bei chemischen Gleichgewichten usw., und die scheinbare Harmonie der Welt ist ebenso eine Folge der ewig gültigen Naturgesetze, wie etwa die Symmetrie der Kristallformen.

Nach E. Haeckels monistischer Theorie sind die Atome allerdings beseelt. Eine Erklärung der biologischen Erscheinungen, das Auftreten von Empfindung, Vorstellung, Gedächtnis, Bewußtsein, Wille usw. ist nicht möglich auf Grund der einfachen mechanischen und elektromagnetischen Sätze der Physik, da diese solche Begriffe gar nicht enthalten und aus mathematischen Deduktionen niemals etwas qualitativ anderes herausgeholt werden kann, als was man mit den gemachten Voraussetzungen hineingebracht hat. Wollen wir uns also nicht auf den Standpunkt der gewöhnlichen dualistischen

---

[1]) Siehe die auf S. 204 Anm. 1 zitierten Schriften von E. Haeckel, ferner: Anthropogenie, 1874; Ziele und Wege der heutigen Entwicklungsgeschichte, 1875; Die Perigenesis der Plastidule, 1876; Das Protistenreich, 1878; Das System der Medusen, 1880; Monographie der Siphonophoren, 1888; Der Monismus, 1892; Systematische Phylogenie der Protisten, 1894; Die Welträtsel, 1899; Kunstformen der Natur, 1899; Gesammelte Vorträge über Entwicklungslehre, 1902; Die Lebenswunder, 1906; Das Menschenproblem, 1907; Gott-Natur 1914, u. besonders: Kristallseelen, Studien über das anorganische Leben, Alfr. Körners Verlag, Leipzig 1917.

Theorie stellen, welche eine „Seele“ neben der Materie im belebten Stoff annimmt, die Vorgänge auslösen, also (in Widerspruch mit dem Gesetz der Gleichheit von Wirkung und Gegenwirkung) Massen in Bewegung setzen kann, ohne selbst Masse zu besitzen, die auch willkürlich in den Verlauf der physikalischen Vorgänge eingreifen, also die Naturgesetze, durch welche der Verlauf der Erscheinungen bedingt wäre, abändern oder außer Kraft setzen kann, so bleibt nur übrig, jeder Materie, also auch den Atomen eine Seele zuzuschreiben.[1])

Freilich wären auch damit, daß wir ähnlich den Epikureern die Atome für kleine Lebewesen ansehen, noch nicht alle Schwierigkeiten beseitigt.

In meiner oben erwähnten Dresdener Antrittsrede schrieb ich: „Und doch! Wie glänzend auch die Erfolge der Molekular- und Atomtheorie sein mögen, ganz vermag sie die Erscheinungen nicht zu erklären. Mögen wir auch annehmen, daß eine elastische Feder aus zahllosen Molekülen bestehe, welches sind die Organe, vermittelst deren sich die Atome gegenseitig aneinander klammern? Wie sollen wir uns bei einer chemischen Verbindung die Atome vereinigt denken? Besitzen sie Hände und Füße, Fangarme oder Saugnäpfe, vermittelst deren sie sich gegenseitig festhalten?

---

[1]) Siehe auch O. Lehmann, Die scheinbar lebenden Kristalle, Eßlingen a. N., J. F. Schreiber, 1907; Flüssige Kristalle und die Theorien des Lebens, 2. Aufl., Leipzig, J. A. Barth, 1908; Die neue Welt der flüssigen Kristalle, Leipzig, Akad. Verlagsges., 1911; Die Lehre von den flüssigen Kristallen und ihre Beziehung zu den Problemen der Biologie in den Ergebnissen der Physiologie von L. Asher und K. Spiro, **16**, 255—509, 1917 (mit 572 Abb. im Text), auch als Sonderabdruck bei J. F. Bergmann in Wiesbaden; Die Hauptsätze der Lehre von den flüssigen Kristallen, Physik. Zeitschr. **19**, 73, 88, 1918, eine Zusammenstellung der ganzen Literatur enthaltend.

Haeckel ging aus von Goethes Ausspruch: „Die Materie kann nie ohne Geist, der Geist nie ohne Materie existieren und wirksam sein“ und von den Ergebnissen der Zellularpsychologie, gemäß welcher jeder Zelle eines Lebewesens eine Seele zukommt. Hierdurch gelangte er (Welträtsel, V.-A., 1903, S. 14), zu der „Überzeugung, daß auch schon den Atomen die einfachste Form der Empfindung und des Willens innewohnt — oder besser gesagt: der Fühlung (Ästhesis) und der Strebung (Tropesis) — also eine universale ‚Seele‘ von primitivster Art (— noch ohne Bewußtsein! —).“ In der Schrift „Kristallseelen“, S. 109, spricht er von Molekülseelen, S. 111 von Albuminseelen usw. Selbst die Gravitation läßt sich (s. Lebenswunder, V.-A., S. 124) „auf die ‚Massenempfindung‘ der gegenseitig sich anziehenden Atome zurückführen“ und (S. 125) vermöge seiner „Schnellkraft oder Federkraft reagiert der elastische Metallstab gegen die Druckwirkung der Kraft, die ihn gebogen hat“.

Man hat geglaubt, die Lücke durch die Annahme einer Fernewirkung ausfüllen zu können. Die Erfahrung lehrt in der Tat, daß eine Wirkung aus der Ferne (scheinbar) möglich ist; wir sehen einen Stein aus jeder beliebigen Entfernung der Anziehung der Erde folgen, den Planeten der Sonne, den Trabanten den Planeten. Alles dies sind indes nur Tatsachen, die auch nicht den Schatten einer Erklärung bieten, vielmehr selbst einer solchen bedürfen. Sind wir selbst ja doch niemals anders als durch Berührung zu wirken imstande, wie sollten wir also die Vorstellung einer unmittelbaren Wirkung in die Ferne gewinnen können, da uns eine solche völlig versagt ist!

So hat man denn naturgemäß vielfach versucht, die Tatsache der Gravitation durch die Existenz eines Zwischenmediums zwischen den Weltkörpern, des sogenannten Weltäthers, zu erklären, und ganz analog die Kohäsion, die chemische Affinität, die elektrische, magnetische und elektrodynamische Fernwirkung. Aus denselben Gründen aber, um derentwillen ein Gas notwendig aus Atomen bestehend gedacht werden muß, muß auch der Weltäther notwendig aus Atomen, die wir etwa solche zweiter Ordnung nennen können, bestehen, und diese Atome müssen sich ganz ebenso wie die Gasatome in unaufhaltsamer, äußerst lebhafter Bewegung befinden[1]), denn direkte Wirkung in die Ferne ist unmöglich, nur durch Berührung, durch Zusammenstoß, können sie den materiellen Atomen die Beschleunigungen erteilen, die uns als Wirkungen der Schwere oder einer der anderen in Frage stehenden Naturkräfte erscheinen."[2])

---

[1]) Vgl. hierzu L. Zehnder, Ber. d. D. phys. Ges. **18**, 181, 1916.

[2]) Dazu kommt, daß ohne die Annahme einer Atomstruktur des Äthers die dielektrische und magnetische Polarisation im Vakuum, die auf Scheidung entgegengesetzter Elektrizitäten bzw. Magnetismen in den Atomen beruhen müßte, völlig unverständlich bleibt (siehe O. Lehmann, Verh. d. Karlsr. nat. Ver. **26**, I, 1916). Nach W. Planck widerspricht die Annahme der Existenz des Äthers dem Relativitätsprinzip. Nach der mechanischen Wellentheorie des Lichtes sollte der den leeren Raum erfüllende Äther weit härter als Diamant sein, entsprechend der großen Geschwindigkeit des Lichtes; nach W. Nernst müßte er bedeutend schwerer sein als der schwerste bekannte Stoff, um die Nullpunktsenergie zu erklären (siehe O. Lehmann, Verh. d. Karlsr. nat. Ver. **26**, 129, 1916). Daß der leere Raum, durch welchen sich die Himmelskörper bewegen ohne merklichen Widerstand zu finden, mit einem so harten oder so schweren Medium erfüllt sein soll, erscheint nicht glaubhaft. Die oben erwähnten Versuche, die elektromagnetischen Erscheinungen durch Bewegungszustände des Äthers zu erklären (V. Bjerkness, H. Hertz, A. Korn, G. Helm, a. a. O.) beseitigen die Schwierigkeiten nicht.

Nachdem dies als unwahrscheinlich hingestellt ist, fährt der Text fort:

„Mit Recht kann man deshalb fragen, ist denn unsere fundamentale Forderung, daß alle Naturerscheinungen uns begreiflich seien, welche, wie wir gesehen haben, darauf hinauskommt, daß sie Kraftwirkungen von Individuen unserer Art, von Kräften wie unsere Muskelkraft seien, zulässig, oder lassen sich nicht vielleicht schon hiergegen Bedenken erheben? . . . Sollten diese Schwierigkeiten nicht ihren letzten Grund darin finden, daß ganz allgemein der Begriff der Individualität bei Auffassung der Naturerscheinungen von uns hineingetragen wird, während er tatsächlich ganz bedeutungslos ist? [1])

Auf wie schwachen Füßen die Anwendung des Begriffes der Individualität bei Ergründung von Naturvorgängen überhaupt steht, wie völlig subjektiv und unübertragbar dieser Begriff ist, das zeigt sich sehr deutlich, wenn wir unter Aufrechterhaltung desselben den Entwicklungsprozeß eines Organismus verfolgen.

Nehmen wir beispielsweise einen ganz einfachen Organismus, eine einzellige Alge, ein Infusorium, ein Bakterium. Jedes dieser Wesen hat bekanntlich die Eigenschaft, sich in zwei Teile spalten zu können, von denen jeder alsbald wieder zur Größe und Form des ursprünglichen Individuums auswächst. Liegt nicht schon hier ein vollendeter Widerspruch! Ein Individuum, ein unteilbares Wesen, soll die Eigenschaft haben, sich zu teilen? Und

---

[1]) Kant, Kritik der reinen Vernunft, A 671, B 699 sagt: Der psychologischen Idee gemäß „wollen wir alle Erscheinungen, Handlungen und Empfänglichkeit unseres Gemüts an dem Leitfaden der inneren Erfahrung so verknüpfen, als ob dasselbe eine einfache Substanz wäre, die mit persönlicher Identität beharrlich existiert." . . . „Das erste Objekt einer solchen Idee bin ich selbst." Siehe ferner R. Avenarius, Kritik der reinen Erfahrung, 2. Aufl., Leipzig 1907/08; J. Petzoldt Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung, Leipzig 1900/04; Das Weltproblem vom Standpunkt des relativistischen Positivismus, 2. Aufl., Leipzig 1912.

Nach Haeckel ist das Bewußtsein, also auch das Selbstbewußtsein, eine Funktion von Gehirnnervenzellen, welche infolge der Tätigkeit der anderen Nerven diesen Eindruck hervorbringen, wie etwa gereizte Sehnerven den Eindruck von Licht, gereizte Hörnerven die Empfindung Schall. In Wirklichkeit gibt es weder Licht noch Schall, sondern nur elektromagnetische Kraftfelder bzw. Luftwellen, welche die Empfindungen verursachen. Es liegt deshalb nahe, anzunehmen, es gebe nur eine durch die Reizung bestimmter Nerven infolge der Tätigkeit der übrigen hervorgebrachte Vorstellung des „Ich", aber kein wirkliches Ich. Dasselbe erscheine unveränderlich, weil die Art der Nerventätigkeit naturgemäß immer dieselbe bleibt.

mag der Teilungsvorgang von Lust- oder Schmerzgefühl begleitet sein, wer empfindet dieses Gefühl, Mutter- oder Tochterzellen?[1])

Gerade umgekehrt können ebensogut zwei Zellen zu einer einzigen verschmelzen, zwei Individuen sich zu einem einzigen vereinigen, ja dieser Vorgang bildet nicht nur bei den niedrigsten, sondern ebensogut oder in noch höherem Grade bei den kompliziertesten und höchst entwickelten Organismen den fundamentalen Akt jeder Fortpflanzung.[2]) Und betrachten wir endlich geradezu ein hochentwickeltes Wesen, welches aus Millionen einzelner Zellen besteht, ist nicht jede einzelne derselben Individuum, das Ganze also eine Staatenbildung sehr vieler Individuen, nur

---

[1]) Fr. Kuhn, „Aus dem Tagebuche eines Bakteriums" in Für alle Welt **13**, 196, 1907, schreibt sehr anschaulich: „Während ich (das Bakterium) diese Zeilen schreibe, habe ich mich schon einige hundert Male gespalten, so daß ich gar nicht mehr weiß, ob ich noch Ich bin oder ein anderer. Daß dieses Sichspalten kein sehr angenehmer Vorgang und mit mancherlei Unbehaglichkeit verbunden ist, kann sich nur der vorstellen, der selbst schon einmal mitten durchgeschnitten worden ist. Man wächst, dehnt sich in die Länge, dann kommt ein Gefühl von Engigkeit, als wenn man platzen sollte, und plötzlich gibt es einen Knacks: Eben war man noch einer, auf einmal ist man zwei. Ehe man Zeit zur Überlegung hat und sich in diese neue Rolle des doppelten Bewußtseins recht hineinfinden kann, geht das Spiel schon wieder von neuem an." In meiner Schrift: Die neue Welt der flüssigen Kristalle, Leipzig, Akad. Verlagsges., 1911, S. 303 füge ich dem bei: „Indes nicht nur die Selbstteilung kommt in Betracht, auch nicht allein die Teilung niedrigster Lebewesen. Wir haben beispielsweise im Garten einen Regenwurm ausgeschaufelt und zufällig mit dem Spaten entzweigeschnitten. Beide Hälften kriechen fort und heilen wieder zu normalen Würmern aus. Welche Hälfte enthält nun die Seele? Ist die Seele, falls sie kein Stoff ist, durch das stoffliche Werkzeug, den Spaten, ebenfalls entzweigeschnitten worden? Oder — wir schneiden mit dem Messer einen Zweig von einem Weidenbaum und pflanzen ihn in die Erde. Er wächst zu einem neuen Baume aus. Haben wir mit dem Zweig auch ein Stück der Baumseele abgeschnitten und ist diese mit dem Zweig gewachsen und wovon, falls sie nicht Materie ist?"

K. Driesch, Die „Seele" als elementarer Naturfaktor, Leipzig 1903, sagt: „Von Bedeutung ist . . ., daß sie (die Seele) sich mit der Zertrennung . . . bei künstlichen Teilungen zugleich teilt, aber dabei ‚ganz' bleibt."

[2]) In dem Buche: Die neue Welt der flüssigen Kristalle, 1911, schrieb ich: „Es bietet keine Schwierigkeit, einen Zweig eines Baumes auf einen anderen zu pfropfen. Verschmelzen dabei die beiden Baumseelen? Man kann Teile zweier verschiedener Würmer zu einem Individuum aneinander heilen, selbst solche verschiedener Arten. . . . H. Przibram gelang es, die Hälften von roten und gelben Haarsternen (Polypen) zusammenzuheilen. Harrison konnte durch Aneinanderheilen der Hälften von Kaulquappen verschiedener Arten bei der Umwandlung dieser zusammengesetzten Froschlarven . . . halb grüne, halb braune Frösche erhalten, und zwar war die Vereinigung der Hälften eine dauernde und vollständige."

scheinbar ein einheitliches Wesen? Man kann wohl einwenden, die einzelnen Zellen seien nicht gleichartig, könnten nicht isoliert weiterleben. Indes erinnern wir uns nur des oft so wunderbaren Reproduktionsvermögens, wie denn beispielsweise ein abgeschnittener Stengel, ja selbst ein Blatt, ein Stück eines Blattes, im Prinzip selbst eine einzige Zelle des Blattstücks imstande ist, die ganze Pflanze mit all ihren sonderbar geformten Blättern, Wurzeln und Blüten wieder zu reproduzieren; da müssen wir zugeben, daß im Grunde alle Zellen gleichartig, nur bald mit mehr, bald mit weniger Entwicklungsfähigkeit ausgestattet sind, daß jede wenigstens theoretisch unter günstigen Bedingungen[1]) das Ganze reproduzieren kann, sowie jedes Splitterchen eines Kristalls, in gesättigte Lösung gebracht, wieder zum vollkommenen Kristall heranwächst.

Aber wenn dem so ist, wie ist es möglich, daß alle diese Individuen lediglich infolge ihrer Aneinanderlagerung einheitlich als ein Individuum fühlen und handeln?

Wir sehen deutlich, hier liegt eine fundamentale Schwierigkeit vor, die nur darin begründet sein kann, daß wir den Begriff der Unteilbarkeit, der nur für uns selbst gilt[2]), auf Dinge anderer

[1]) Vor allem kommt die Möglichkeit ausreichender Ernährung in Betracht.

[2]) a. a. O. S. 311 schrieb ich: „Die Theologie beruft sich auf das unantastbare Dogma, daß der Mensch eine unteilbare, mit anderen Seelen nicht vermischbare, unsterbliche, mit Vernunft und freiem Willen begabte Seele besitzt, welche für ihre Handlungen vor Gott und Gesetz verantwortlich ist. . . . Die obige monistische Anschauung würde also mit den theologischen Dogmen wohl verträglich sein, solange streng daran festgehalten wird, daß sie sich nur auf Pflanzen- und Tierseelen bezieht, bezüglich deren es überhaupt keine theologischen Dogmen gibt. Ein unlösbarer Widerspruch tritt aber sofort hervor, wenn man im Sinne von E. Haeckel eine Entwicklung der Menschenseele aus der Tierseele annimmt, sei es im Laufe geologischer Epochen in Form der Lehre der Abstammung des Menschen von einem affenähnlichen vorweltlichen Tiere, oder Entwicklung aus einer tierischen Seele beim Heranwachsen des Menschen aus dem Embryonalzustand.“ Descartes hielt bekanntlich die Fähigkeit, zu empfinden und zu denken, für den klarsten Beweis der Existenz einer Seele: Cogito, ergo sum! Nach Hume ist dagegen das „Ich“ lediglich „ein Bündel von Vorstellungen“. Noch drastischer äußert sich Fr. Mauthner, ein Vertreter des Hylozoismus in seinen „Beiträgen zur Kritik der Sprache“, 2. Aufl., 1906, S. 661: . . . „Das Ichgefühl ist eine Täuschung, ist die Täuschung der Täuschungen. Ist aber das Ichgefühl, ist die Individualität eine Lebenstäuschung, dann bebt der Boden, auf welchem wir stehen, und die letzte Hoffnung auf eine Spur von Welterkenntnis bricht zusammen. . . . Wir werden mit unserer armen Muttersprache die Frage der Individualität nicht lösen.“ Vgl. auch J. Frick und O. Lehmann, 7. Aufl., II (2), S. 1834, 1909 und J. Petzoldt, Handwörterb. d. Naturw. 7, 86, 1912, wo sich auch weitere Literaturangaben finden.

Art übertragen. Ist nun schon hier im Bereiche der Organismen die Übertragung des Individualitätsbegriffes eine unzulässige, dann gilt dies in noch weit höherem Maße im Bereiche der leblosen Natur.

Besonders deutlich zeigt dies wieder das oben (S. 214) betrachtete Beispiel der Lösung von Mischkristallen. Schreiben wir mit Haeckel jedem Kristall eine Seele zu, also auch einem Tonerde- und einem Chromalaunkristall, so müssen wir einem Mischkristall aus beiden Stoffen eine „Mischseele" zuschreiben, die z. B. im Kern eine andere Zusammensetzung haben kann als in der Rinde. Lösungen der Kristalle müßten ebenso Mischseelen mit der Seele des Lösungsmittels besitzen. Nun ist aber die Lösung des Mischkristalls identisch mit der Mischung der Lösungen seiner Bestandteile. Wie gezeigt, läßt sich dies nur so verstehen, daß es sich um eine Mischung von Molekülen handelt. Demgemäß könnte es keine Kristallseelen geben, sondern höchstens Molekül- bzw. Atomseelen, die in den Kristallen sowie in deren Lösungen in keiner Verbindung miteinander stehen. Nehmen wir (entgegen Haeckels Auffassung) einen Unterschied von belebtem und totem Stoff an, so könnten wir ihn darin sehen, daß in letzterem die Atomseelen ohne jede Verbindung miteinander sind, so daß sie nicht zur Wirkung gelangen können, ähnlich wie etwa ein Wald als solcher nicht als ein Lebewesen bezeichnet werden kann, obschon die einzelnen Bäume leben. Im Lebewesen bestände eine Verbindung der Atomseelen, welche ein Zusammenwirken derselben ermöglicht, ähnlich wie die einzelnen Zellen eines vielzelligen Lebewesens miteinander in Verbindung stehen, auch verschiedenartige, was die komplizierte Arbeitsteilung ermöglicht.

Der Tod hebt diese Verbindungen auf und Wiederherstellung derselben ist nach dem Satz von der Unmöglichkeit der Urzeugung ohne Mitwirkung eines Keimes ausgeschlossen, ebenso wie die Rückbildung von Radium aus seinen Zerfallsprodukten unmöglich ist. Der Lebensprozeß ist somit ein nicht umkehrbarer (irreversibler) Vorgang und es scheint unmöglich, künstlich Gebilde aus leblosem Stoff herzustellen, welche auch nur den einfachsten Lebewesen vergleichbar wären. Immerhin wäre in Hinblick darauf, daß die meisten eigentlichen (festen) chemischen Verbindungen irreversibel sind, daneben aber auch lockere (molekulare) reversible Verbindungen auftreten, dennoch denkbar, ähnliches sei auch bei Lebewesen möglich. In der Tat

zeigen die „scheinbar lebenden Kristalle" in ihrem Verhalten manche Ähnlichkeit mit einfachen Lebewesen, namentlich hinsichtlich der gestaltenden und bewegenden Kräfte, so daß Haeckels Annahme, es komme ihnen wirklich eine Art primitives Leben zu, nicht von vornherein als unmöglich bezeichnet werden kann.

Nach Haeckel ist weder die Kristallseele noch die Seele eines Menschen ein Individuum, so wenig wie etwa ein Volk eine einzige Seele hat, sondern das, was wir als dessen Willen betrachten, nur durch Zusammenwirken einzelner Personen entsteht. Eine Verbindung zwischen den Atomseelen besteht auch bei Lebewesen nicht. Die scheinbar lebenden flüssigen Kristalle sind, sofern sie nicht wachsen und sich bewegen, ebenso wie starre Kristalle scheintot. Von den eigentlichen Lebewesen unterscheiden sie sich durch den Mangel eines Bewußtseins, weil dieses durch eine bestimmte Art von Nerven erzeugt wird, die sie nicht besitzen.

E. Haeckel[1]) betont mit Recht, daß, wenn man Atomen eine Seele zuschreibt, damit gesagt wird, daß auch Kraftfelder, somit Energiequanten Seelen besitzen; müssen wir also darum weiter annehmen, daß auch die Seelen sich ebenso durchdringen können wie Kraftfelder, ohne sich gegenseitig zu stören, und daß selbst Wasser Luft und Sonnenlicht beseelt sind?

Von einer Individualität der Energiequanten, Kraftfelder und Strahlungen im Sinne der Unteilbarkeit unseres Ich ist natürlich keine Rede. Bei dem Versuche, diese Verhältnisse zu begreifen, stoßen wir deshalb auf größte Schwierigkeiten, selbst wenn wir die Frage der wirklichen Existenz ganz beiseite lassen und uns mit Beiziehung von Gleichnissen begnügen.

Meine Dresdener Antrittsrede schloß deshalb mit dem Satze:

„Das Ergebnis unserer Betrachtung kommt darauf hinaus: Die Frage nach dem Wesen der Naturerscheinungen ist nicht berechtigt. — Mögen Atome, wie sie Gastheorie und chemische Theorie annehmen, existieren oder nicht, es sind nicht Wesen (Individuen) unserer Art, welche die Naturerscheinungen erzeugen, und darum werden wir sie nie und nimmer begreifen. Begreiflich sind für uns nur Wirkungen solcher Art, wie wir sie selbst hervorbringen können."

Ob wir uns im Sinne der dualistischen Theorie mit Recht

---

[1]) E. Haeckel, Kristallseelen, 1917, S. 105.

für Individuen halten, oder im monistischen Sinne zu Unrecht, ist dabei gleichgültig.

Ein Elektron, welches sich auf ein gleichartiges zu bewegt, wird in seiner Bewegung gehemmt. Nach Haeckel müßte man sagen, daß die beiden Kraftfelder die Annäherung mit Unlust empfinden und sie deshalb zu hindern suchen. Der Kraftliniendruck, der nach Faraday die Abstoßung bedingt, wäre Willensäußerung auf Grund von Erinnerung und muß deshalb stets dem Coulombschen Gesetze folgen. Wird ein Elektron als Kathodenstrahlteilchen mit großer Geschwindigkeit fortgeschleudert, so erzeugt sein elektrisches Kraftfeld, um die ihm unbequeme Störung zu hindern, auf eine uns unverständliche Weise (gemäß Maxwells Gleichungen) ein magnetisches Feld, dieses wieder ein elektrisches usw., und durch diese fortgesetzten Empfindungs- und Willensakte entsteht die geradlinige Bewegung, die uns als Folge seiner Trägheit oder Masse erscheint. Kommt das Elektron hierbei an einem Magnetpol vorbei, so würde es durch diesen gezwungen, eine Kreisbahn zu durchlaufen, wenn der Pol fest stände. Da es aber im leeren Raume keinen festen Punkt gibt, muß auch der Magnetpol das Elektron umkreisen usw.

A. Drews[1]) wendet gegen Haeckel ein, Empfindung sei immer „bewußt" und von Bewußtsein könne bei Kraftfeldern natürlich keine Rede sein (vgl. S. 219). Man kann dem entgegenhalten, daß z. B. ein ausgeschnittenes Froschherz, welches bei geeigneter Ernährung noch wochenlang weiter pulsiert, sicher auch kein Bewußtsein hat, aber doch Empfindung, denn die Pulsationen sind Folge (Reflex) von solcher. Ebenso Galvanis elektrisch in Zuckung versetzte Froschschenkel und der geköpfte sich kratzende Frosch von F. Goltz.[2])

Die beständige Wanderung der Grenzen der Kraftfelder, ins Unendliche bringt uns übrigens zum Bewußtsein, daß die Welt unendlich ist, daß sie als Ganzes nie „begriffen" werden kann. Vielleicht ist sogar die für uns erkennbare Sternenwelt nur ein Atom einer weit größeren Welt, die selbst wieder ein Atom einer noch größeren ist. Es erscheint auch nicht undenkbar, daß die winzigen Atome, von welchen z. B. bei Wasserstoff 640 Quadrillionen auf 1 kg gehen, bei außerordentlicher Vergrößerung

[1]) A. Drews, Delbrücks Preuß. Jahrb. **172**, 180, 1918.

[2]) F. Goltz, Beitr. z. Lehre v. d. Funkt. d. Nervenz. d. Frosches, Berlin 1869, 118.

betrachtet, selbst als solche Welten erscheinen, die wieder aus noch kleineren Atomen bestehen und so weiter in infinitum. Nehmen wir ferner hinzu, daß wir keinen festen Punkt, keine feste Richtung im Raume haben, keinen festen Anfangspunkt der Zeitrechnung, daß Länge und Zeit, auch Masse, Energie usw. nur relative Begriffe sind[1]), so möchte fast scheinen, die Bestrebungen der Naturwissenschaft, die Wahrheitzu erkennen, seien vergeblich. Indes erstrecken sich diese Bestrebungen ja nicht auf das Absolute und Unendliche, sondern auf abgegrenzte Systeme, auf das, was wir wahrnehmen und uns vorstellen können. Die Naturwissenschaft hat ihren Zweck erreicht, wenn sie aus dem Gegebenen das Unbekannte berechnen kann.

Daß die Rechnung zutreffen muß, wenn Rechenfehler vermieden werden, ergibt sich aus dem Wesen der Rechnung. Wenn wir z. B. mittelst des Rechenbretts finden, daß $2 \times 2 = 4$ ist, so muß dies jederzeit zutreffen, denn die Multiplikation unterscheidet sich von der Addition nur dadurch, daß wir beim Zusammenzählen der vier Einheiten das einemal eine Pause machen, nachdem 2 gezählt ist, das anderemal nicht, was natürlich für die Benennung des Endresultats gleichgültig ist, ebenso wie der Umstand, ob es wirkliche oder nur vorgestellte Dinge sind, da das Zählen durch die Gehirnorgane auf Grund der Erinnerung erfolgt, also lediglich von der Organisation des Gehirns abhängt, so wie die Empfindung Licht von der der Sehnerven.

Ebenso ist die Zuverlässigkeit geometrischer Betrachtungen unanfechtbar. Denken wir uns z. B. aus Papier zahlreiche kongruente Dreiecke ausgeschnitten, so müssen sich diese, eben wegen der Gleichheit ihrer Seitenlängen, in abwechselnd umgewendeter Lage lückenlos zu einer ebenen Fläche aneinanderfügen lassen, wobei um jeden Netzpunkt alle drei Dreieckswinkel doppelt angeordnet sind und zusammen 360° bilden. Denken wir uns diese längs der einen dieser Dreieckseitenrichtungen zusammengefaltet, so muß die entstehende Kante eine gerade Linie sein, weil sich

[1]) A. Einstein, Ann. d. Phys. **17**, 891; **18**, 639, 1905; M. Laue, Das Relativitätsprinzip, 1911; O. Lehmann, Verh. d. Karlsr. nat. Ver. **23**, 51, 1910; **26**, 129, 1916; M. Schlick, Raum u. Zeit in der gegenwärtigen Physik, Berlin 1917. Ohne weiteres läßt sich nicht entscheiden ob sich die Erde dreht oder die Sternenwelt, wohl aber mit Rücksicht auf das Prinzip der Gleichheit von Wirkung und Gegenwirkung, da der Erde als der kleineren Masse die größere Geschwindigkeit zukommen muß; auch darauf, daß die Achsen der verschiedenen Planeten nicht streng parallel sind.

kein Rechts und Links daran unterscheiden läßt, [weshalb sie in ihrer Richtung gesehen wegen der geradlinigen Fortpflanzung des Lichtes zum Punkt verkürzt erscheint]. Da auf der einen Seite derselben drei verschiedene Dreieckswinkel zusammenstoßen, muß also deren Summe zwei Rechte betragen.[1]) Indem wir diese Manipulationen im Geiste vollziehen, sind wir sicher, mit der Erfahrung in Übereinstimmung zu bleiben, denn die Vorgänge im Gehirn sind dieselben, wie wenn wir die Manipulationen in natura vornehmen und beobachten würden. Letzteres ist nur mittels unseres Denkorgans möglich, welches durch die Sehnerven zu seiner Tätigkeit angeregt wird, und sogar, wie Illusionen und Halluzinationen beweisen, umgekehrt diese zur Betätigung reizen kann. An wirklichen Dreiecken brauchen wir deshalb nicht zu experimentieren.

Gleiches gilt für die Vorausberechnung des Zusammentreffens der beiden Uhrzeiger, wobei wir nur zu wissen brauchen, daß sich der eine Zeiger 60mal schneller bewegt als der andere, während das Vorhandensein einer Uhr sowie die Kenntnis ihrer Umgebung oder ihres inneren Mechanismus durchaus überflüssig sind. Die Rechnung bleibt richtig, solange die gemachte Voraussetzung über die Verschiedenheit der Geschwindigkeiten zutrifft.

Bei solchen mathematischen und kinematischen Betrachtungen spielen allerdings physikalische Begriffe wie Masse und Kraft keine Rolle. In der Physik, wo diese wesentlich werden, scheint nun nach dem oben Dargelegten die Hinzunahme der Hypothesen oder Fiktionen über die Existenz von Atomen und deren Struktur nötig.

Wie also, wenn die Physik ohne Hinzunahme solcher zweifelhafter Hypothesen überhaupt nicht existieren kann? Verlieren dann nicht alle physikalischen Sätze ihre Zuverlässigkeit und strenge Gültigkeit?

Indem ich hierüber weiter nachdachte, kam ich zu dem Ergebnis, die ganze Schwierigkeit lasse sich mit einem Schlage beseitigen, indem man an Stelle der Hypothese ein Gleichnis setzt, d. h. indem man sich so ausdrückt, die Erscheinungen vollziehen sich so, „als ob" Atome existierten.[2])

---

[1]) Die nichteuklidische Geometrie zieht allerdings Räume in Betracht, für welche der Satz nicht gilt, da sie den Beweis nicht als streng erachtet.

[2]) J. Frick und O. Lehmann, Phys. Technik, 6. Aufl. 1, 134—140, 1890; 7. Aufl., Bd. I (2), S. 739, 1905; Die scheinbar lebenden Kristalle, Eßlingen, J. F. Schreiber, 1907, S. 62; Flüssige Kristalle und die Theorien des Lebens,

Bedenken hiergegen lassen sich um so weniger geltend machen, als die sprachlichen Bezeichnungen der von uns wahrgenommenen Objekte und Erscheinungen im Grunde immer auf Gleichnissen beruhen.[1])

Ebenso können wir uns deshalb bei Beschränkung auf das direkt Wahrnehmbare immer durch Gleichnisse helfen, durch den Ausspruch, die Erscheinungen verlaufen so, als ob die Stoffe aus Atomen von bestimmter Umgrenzung beständen usw. Wir verfahren dabei wie der „Kalkulator“, der an Stelle der wirklichen Dinge „Steinchen“ gesetzt denkt, mit diesen rechnet und schließlich das Resultat wieder auf die wahrnehmbaren Dinge überträgt. Voraussichtlich wird es auf Grund dieser Gleichnisse allmählich gelingen, sehr viele Erscheinungen aufzuklären und ihre Gesetze mathematisch abzuleiten, ähnlich wie die kinetische Gastheorie mit großem Erfolge von der Atomtheorie Gebrauch gemacht hat. Die Grundprobleme sind damit aber nicht gelöst, sowenig wir in dieser Hinsicht einen Fortschritt erzielen, wenn wir etwa die Einrichtung einer kompliziert gebauten Taschenuhr ohne nähere Kenntnis ihrer atomistischen Zusammensetzung ermittelt haben und dadurch in den Stand gesetzt sind, deren Funktion in allen Teilen genau zu übersehen und zu berechnen.

Die Lösung dieser Probleme ist häufig für den Physiker unnötig. Indem Newton die Bewegung des Mondes als die eines geworfenen Steins erkannte, war für ihn die Erscheinung „erklärt“, d. h. auf Bekanntes zurückgeführt.

Auch die Aufklärung der Beziehungen zwischen lebloser und belebter Materie, welche in das Gebiet der Physiologie gehört, kann bis zu gewissem Grade geschehen ohne Beiziehung von Molekülen. Ließen sich z. B. die Vorgänge bei Lebewesen oder wenigstens ein Teil derselben experimentell im Gebiete der flüssigen Kristalle nachahmen, könnten wir eine Art künstliches Lebewesen aus flüssig-kristallinischen Materien konstruieren, so wie der Mechaniker eine Maschine aus Holz und Metall, wenn auch nur ein pulsierendes Herz oder elektrisch zuckende Froschschenkel, so wäre der Biologe davon vollkommen befriedigt.

---

2. Aufl.; 1908, S. 8; Leitfaden der Physik. Braunschweig, Fr. Vieweg u. S., 1907, S. 9 usw.

[1]) Siehe E. Schröder, Über das Zeichen, Rektoratsrede, Karlsruhe, 1890; Vorlesungen über die Algebra der Logik, Leipzig, 1890/91; Fr. Mauthner; Beiträge zu einer Kritik der Sprache, Stuttgart, Cotta, 1906.

Die Bestrebungen von W. Planck, A. Einstein, G. Mie und anderer heutiger Physiker gehen deshalb dahin, einfach Gleichungssysteme zwischen empirisch zu bestimmenden Zahlengrößen ähnlich den Maxwellschen Gleichungen aufzustellen. J. Petzoldt[1]) sagt: „Zwei Vorurteile müssen überwunden werden, die in feinen Ausläufern die heutige Wissenschaft noch durchziehen: die der materiellen und der immateriellen Substanz." Ob das aber möglich ist, erscheint fraglich. Meßbare Größen sind immer solche, von welchen wir uns eine Vorstellung machen können. Wohl können wir eine Masse nach E. Mach messen durch die Gegenbeschleunigung gegen 1 kg, ebenso eine Kraft durch die Beschleunigung, die sie 1 kg erteilt, wir können auch diese Zahlenwerte durch mathematische Formelzeichen ausdrücken und so scheinbar die Begriffe Masse und Kraft vermeiden; indem wir aber von Beschleunigung sprechen, denken wir an ein Ding, welches beschleunigt wird und an ein anderes, welches die Beschleunigung hervorruft, und in vielen Fällen müssen wir uns diese Dinge als Aggregate von Atomen denken, um, wie auf S. 214 dargelegt, unendlich viele Worte zu vermeiden.

So erweisen sich die Atome und Kräfte als ungebetene Gäste, die, durch eine Tür vertrieben, zu einer anderen verkleidet wieder hereinkommen. Die Philosophie des „Als Ob" erscheint aber geeignet, ihre Störungen zu vereiteln. Die Zuziehung des Kunstgriffes, zu sagen, die Naturerscheinungen verlaufen so, als ob sie durch Atome hervorgebracht würden, die wir als beseelte Wesen nach Art unseres Ich uns vorstellen, hilft uns meist über die Schwierigkeiten hinweg und läßt uns zugleich völlige Freiheit, ob wir die monistische oder dualistische Theorie annehmen wollen oder irgendwelche Glaubenssätze. Freilich sind die Ergebnisse der Rechnung nur insoweit zuverlässig, als das Gleichnis wirklich zutrifft. Die Lehre von den flüssigen Kristallen beispielsweise will zurzeit noch nicht zu den bestehenden Molekulartheorien passen[2]), es wird somit Aufgabe der Physik sein, die Atom- und Molekularmodelle soweit zu vervollkommnen, bis quantitative Ableitung der Tatsachen aus der Theorie möglich wird. In anderen Gebieten der Physik scheint solches überhaupt unmöglich zu sein.

---

[1]) J. Petzold, Handwörterb. d. Naturw. 7, 50 (siehe auch S. 66 u. 83), 1912.

[2]) O. Lehmann, Physik. Zeitschr. **19**, 73, 88, 1918.

Die mathematischen Fiktionen und ihre Bedeutung für die menschliche Erkenntnis.

Kritische Bemerkungen in Rücksicht auf den am 2. Juni 1917 in der Jahressitzung der Kaiserl. Akad. der Wissenschaften zu Wien gehaltenen Vortrag von Emil Müller über: „Bedeutung und Wert der mathematischen Erkenntnisse".

Von

Ernst Tischer,

Dr. phil., Studienrat, Professor in Leipzig.

Inhaltsübersicht.

Wertung mathematischer Erkenntnisse durch große Denker früherer Jahrhunderte; ihr Einfluß auf deren philosophische Denkweise . . . . . . S. 231

Die Fiktion eines durchgängigen notwendigen Zusammenhanges aller Erscheinungen als Bedingung aller Erfahrung. Der mathematische Charakter dieses Zusammenhanges und die dadurch bedingte Form der Naturgesetze in ihrem exakten Ausdrucke . . . . S. 236

Die Fiktionen als Vermittler zwischen Sinnlichkeit und Verstand . . S. 238

Kritische Bemerkungen zur Fiktivität mathematischer Begriffe und zur Allgemeingültigkeit mathematischer Sätze. Wechselwirkung zwischen Fiktion und Wirklichkeit . . . . S. 240

Anlaß, Aufgabe und Zweck des erkennenden Denkens in seiner Anwendung auf die Ethik . . . . S. 248

Der Vortrag von E. Müller und die Einstimmigkeit seiner Grundgedanken mit Vaihinger und Kant . . . . S. 251

Die Abschätzung der Bedeutung und des Wertes mathematischer Erkenntnisse ist, mathematisch gesprochen, eine Funktion des Intellekts, des Geschmacks, des Bildungsniveaus des Schätzenden, seines gesamten Geisteszustandes. Je höher das Bildungsniveau, um so höher diese Einschätzung. Darum sind es die geistigen Riesen der Menschheit, ein Plato, ein Leonardo da Vinci, Descartes, Leibniz und Kant, die einstimmig die Mathematik als das Höchste bewerten, was den menschlichen Intellekt angeht, was Erkenntnis und Wissenschaft heißt.

Im 7. Buch seiner Politeia preist Plato die Geometrie als die Wissenschaft des immer Seienden im Gegensatz zu der Vergänglichkeit und Wandelbarkeit der Sinnenerkenntnis; als die Führerin zur Wahrheit, die uns befähigt, die Idee des Guten,

das höchste Erkennbare, leichter zu sehen; als die Wissenschaft, die die Seele nötigt, sich nach jener Gegend hinzuwenden, wo das Seligste von allem sich befindet und welches sie auf jede Weise sehen soll. Er weist mit Geringschätzung auf das Urteil der Berufsgeometer: „Denn das wird wohl niemand, der nur ein Weniges von Geometrie versteht, bestreiten, daß diese Wissenschaft ganz anders ist, als die, welche sie bearbeiten, darüber reden. Sie reden nämlich gar lächerlich. Denn es kommt so heraus, als ob sie des Geschäftes wegen quadrierten, verlängerten und was sie sonst für Ausdrücke haben. Die ganze Sache wird aber bloß der Erkenntnis wegen betrieben.“ — Wert hat die Mathematik für Plato nur, sofern sie nötigt, das Sein zu schauen. Wo alles fließt, alles unserem betrachtenden Blick entschwindet, sich ineinander entgegengesetzten Bestimmungen widerstrebt, da ist es die schlichte Zahl in Verbindung mit der Einheit, dem *τὸ ἕν*, in der die Seele, die das wahrhaft Seiende schauen möchte, Stütze und Halt findet, und die Welt verstehen lernt. Das Mathematische im Menschen ist ihm das Zug- und Leitungsmittel aus der Sklaverei der Sinnlichkeit und des Eigennutzes zum sittlich und geistig geläuterten Menschen. Denn die Mathematik bleibt nicht bei der bloßen Wahrnehmung stehen, sondern ruft auf alle Weise die Vernunft herbei, um das Erkennbare vom Sichtbaren, das, was der Geist sieht, von dem, was das sinnliche Auge sieht, zu scheiden. Nach Plato muß ein Mann mathematisch denken können, wenn er ein Mensch sein will. Nicht in der Erwirkung praktischen Nutzens beim Kauf und Verkauf, oder im Militärwesen, oder in der Schifffahrt und im Ackerbau, in der Sternkunde und in der Zeitmessung sieht Plato den wahren Wert der Mathematik, sondern „das ist die Sache und für die Menge schwer zu begreifen, daß durch jede mathematische Erkenntnis ein Sinn der Seele gereinigt und erweckt wird, der unter anderen Beschäftigungen erblindet, während doch an seiner Erhaltung mehr liegt als an 10000 Augen; denn durch ihn allein wird die Wahrheit gesehen.“ Mit einem Worte: Wert hat die Mathematik für Plato nur als Bildungsmittel philosophischer Einsicht, als Führerin in das Reich der Ideen. Es ist der Ewigkeitsgehalt, der alle Zeiten überdauert und der für alle Räume gilt, der den Wert der Mathematik ausmacht. — „Über die ursprüngliche Beschaffenheit derjenigen Eigenschaften an den Dingen, welche zu entdecken wir aller Erfahrung entbehren können, und über das daraus sich ergebende Vermögen des Gemüts, die

Harmonie der Wesen aus ihrem übersinnlichen Prinzip schöpfen zu können, geriet Plato in die Begeisterung, welche ihn über alle Erfahrungsbegriffe zu Ideen erhob, die ihm nur durch eine intellektuelle Gemeinschaft mit dem Ursprunge aller Wesen erklärlich zu sein schien." (Kant, Urteilskraft, § 62.) Kein Wunder, daß er den der Geometrie Unkundigen aus seiner Schule verwies.

Leonardo da Vinci, der von keinem überragte Künstler und Forscher des 15. und 16. Jahrhunderts, der unberührt blieb von aller dialektischen Vernünftelei und sich frei hielt von leeren philosophischen Begriffsgespinsten und überschwenglichen Worten, der sein Schaffen und Urteilen nur auf die Sinneswahrnehmungen gründete, er ruft warnend: Keiner wage mich zu lesen, der nicht mathematisch denken mag! Der Mann, der nicht mathematisch denken mag, nährt sich von Konfusionen. Denn in den mathematischen Wissenschaften ist die Wahrheit enthalten und die Möglichkeit, zu wissen. Beobachtung und Experiment, also Sinneswahrnehmung, ist die gemeinsame Mutter aller Kunst und Wissenschaft; aber freilich nur die durch die Mathematik geläuterte, geklärte und veredelte Wahrnehmung. Keine menschliche Forschung führt zu wahren wissenschaftlichen Ergebnissen, bevor sie nicht die Prüfung mathematischer Beweisführung und Darstellung bestanden hat: „s'essa non passa per le mathematiche dimonstrationi." — Reichlich 100 Jahre nach Leonardo fühlt sich Descartes, nachdem er alle Wissenschaften seiner Zeit studiert hatte, in einem Meere von Zweifeln und Unwissenheit. Erfrischung aber reicht ihm die Mathematik mit der Gewißheit und Evidenz ihrer Begründungen. In ihrer Methode erkennt er den Ursprung und die Quelle aller Wahrheiten. — „Das Wesen unserer Seele ist Harmonie; aber Harmonie erzeugt sich (s'ingenera) nur in Augenblicken, in denen die Verhältnisse, die Proportionen der Dinge zueinander wahrgenommen und erkannt werden", hatte Leonardo gesagt. Descartes findet die Hoffnung, aus der Disharmonie seiner Zweifel herauszukommen, indem er sich sagt: „Unter allen, die vor mir wissenschaftliche Wahrheit gesucht haben, haben einzig und allein die Mathematiker sichere und evidente Begründungen ihrer Wahrheiten finden können; und wenn ich von der Mathematik zunächst auch keinen anderen Nutzen erhoffte, so doch den, daß sie meinen Geist gewöhnte, sich von wirklichen Wahrheiten zu nähren und sich nicht mit falschen Gründen und Meinungen zufrieden zu geben. Und da

sie bei aller reichen Verschiedenheit ihrer Gegenstände allgemeine Beziehungen und Proportionen zwischen denselben erkennen läßt, so sagte ich mir, daß es gälte, der geometrischen und algebraischen Analyse das Beste zu entlehnen, die Mängel der einen durch die andere zu verbessern und so zu einfachen, klaren und allgemein anwendbaren Erkenntnismethoden auch für die anderen Wissenschaften zu gelangen. Ich fühlte (sentais), daß in Befolgung dessen, was das Wesen des mathematischen Denkens ausmacht, mein Geist sich gewöhnen würde, à concevoir plus nettement et plus distinctement ses objets, auch wenn sie anderen Wissenschaften angehörten."

„Das Buch der Natur ist in mathematischer Sprache geschrieben", sagt Galilei. Und Leibniz erklärt: „Einzig und allein die Geometrie" — d. i. schon die kartesianische Geometrie, also die Geometrie im Sinne von Mathematik überhaupt, d. h. das auf die Anschauung angewandte Denken, die auf Anschauung angewandte Logik und Arithmetik — „betrachtet jene für sich bestehenden und ewigen Formen zwischen den vergänglichen materiellen Dingen, deren Ideen unserem Geiste innewohnen und nicht vergehen (perire) können, auch wenn alle historische und Experimentalwissenschaft verloren ginge (extingueretur). Die Physik (Naturwissenschaft), soweit sie den Geist vervollkommnen (perficere) kann, mündet in die Geometrie. Denn nicht eher erlangen wir wissenschaftliche Einsicht in die Erscheinungen der Körperwelt (intelligimus), als bis wir sie auf die Grundideen der Konfiguration, der Bewegung und der Maßverhältnisse zurückgeführt haben. Ein Geist, der der mathematischen Beweisführung unzugänglich ist, ist unfähig zu jeder metaphysischen und göttlichen, d. h. auf das Ganze gehenden Betrachtung, d. i. der Betrachtung, welche zur wahren und bleibenden Vervollkommnung unseres geistigen Seins führt, und zu welcher die Geometrie allmählich erhebt. Denn einen Leitfaden in dem Labyrinth der Zusammensetzung des Stetigen, des Ununterscheidbaren und Unendlichen gibt nur die Geometrie an die Hand, und zu einer soliden Wissenschaft kann niemand gelangen, der nicht durch das Medium der Geometrie hindurchgegangen ist. Nicht das, was das Gedächtnis füllt (locupletat), entwickelt den Geist, sondern das, was die Fähigkeit zu denken übt. Und das tut die Geometrie in wunderbarer Weise (quod mirifice facit geometria)". Die Gottheit in ihrer Allwissenheit denkt sich Leibniz unter dem Bilde

des vollkommenen Geometers, der alle Zusammenhänge und Funktionalbeziehungen der Dinge in jedem Augenblicke überschaut und durchschaut, während wir Menschen nur unendlich kleine Teile derselben in einem Augenblicke ins Bewußtsein fassen können, um uns mühsam von Teil zu Teil wie an einem Faden fortzuspinnen.

Selbst Goethe, so sehr er sich über die Mathematiker von Fach oder Beruf ärgerte, wenn sie seiner Optik nicht zustimmten, überträgt doch darum diesen Ärger nicht auf die Mathematik, sondern bekennt: „Niemand kann die Mathematik höher schätzen als ich, da sie gerade das leistet, was mir zu bewirken völlig versagt worden ist." — Daß es aber Meister des Wortes und des Wortwitzes gibt, denen zeitlebens das Mathematische im Menschen, trotz ihres geistreichen Gebrauches der Sprache, eine terra incognita blieb, über das sie aber in dem Gefühl ihrer eigenen Hochschätzung gerade darum laienhaft witzelten, das beweisen Schopenhauer und Voltaire. Voltaire gibt sich mit Befriedigung selbst das Zeugnis: „Ich habe immer gefunden, daß die Geometrie den Geist da läßt, wo sie ihn findet." — Und nach Schopenhauer hätten Leonardo und Albrecht Dürer, diese enorm mathematisch beanlagten und ihre Kunst auf Mathematik gründenden Künstler, kein Anrecht darauf, als Künstler verehrt zu werden, weil nach Schopenhauer mathematische und künstlerische Beanlagung, ja Mathematik und Genie überhaupt, einander ausschließen. Und weil das Lesepublikum des 19. Jahrhunderts, sofern es sich mit Philosophie befaßt hat, in Schopenhauer nicht nur einen Philosophen, sondern den Philosophen sieht, so gilt es bis heute noch bei den „literarisch Gebildeten" als ein Kennzeichen „höherer und wahrer Bildung", von Mathematik nichts zu wissen. —

Was waren doch all die Männer wie Plato, Leonardo, Dürer, Descartes, Leibniz, der Staatsminister Baco von Verulam, Lord Brounker, der Rechtsgelehrte Huygens, die Bürgermeister Otto von Guericke von Magdeburg und Johann Hudde von Amsterdam (1670), der Arzt Vieta (1580), der Staatsmann Benjamin Franklin (1760), und Frauen wie die erste Königin von Preußen, Sophie Charlotte, die Schülerin von Leibniz, oder Fürsten wie Gustav Adolph von Schweden, der Schüler Galileis — was waren diese Menschen des 17. oder 16. Jahrhunderts doch für ungebildete Leute im Vergleich zu den Lesern Schopen-

hauers des 19. Jahrhunderts, da sie, jene Menschen des 17. und 16. Jahrhunderts, sich neben ihren eigentlichen Berufsgeschäften in ihrem Drange nach Veredelung ihres Geistes mit Mathematik beschäftigten und sich an mathematischen Entdeckungen und Erkenntnissen erhoben!

Und nun gar erst unser Kant, der eindringlich das wiederholt, was Leonardos unerschütterliche Überzeugung war: keine Gewißheit, außer wo sie sich mathematisch begründen läßt. „Ich behaupte" — sagt er in den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft —, „daß in jeder besonderen Naturlehre nur so viel eigentliche Wissenschaft angetroffen werden könne, als darin Mathematik anzutreffen ist." — Nach Kant gehört zu der apodiktischen Gewißheit eines wirklichen Wissens etwas mehr, als empirische Wahrnehmung. Dieses Etwas, der „reine Teil der Wissenschaft" — ist gerade jene innere menschliche Gesetzgebung, welche, sofern sie die Anschauung betrifft, Mathematik heißt. Die Natur gibt uns die Tatsachen; die Gesetze gibt der menschliche Verstand. „Wie ist Erfahrung möglich?" das ist ja die große Frage Kants. Ohne Erfahrung kein Wissen; aber keine Erfahrung ohne die mathematischen Kategorien des Verstandes. Wie bei Plato und Descartes, so gründet sich auch bei Kant die Überzeugung, daß der Mensch zu sicherem Wissen gelangen könne, auf das Vorhandensein der Mathematik, diesem „Stolz der menschlichen Vernunft", wie Kant sie nennt. Die Tatsache des Vorhandenseins der Mathematik, d. h. der mathematischen Funktion des menschlichen Verstandes, ist das Positive, auf das sich der Kritizismus Kants und der kritische Idealismus stützt. — Woher die Mathematik? Das ist wohl nicht nur eine transzendentale, sondern eine überschwengliche, eine transzendente Frage. Genug, sie ist da, mit ihrer Allgemeingültigkeit nach der Seite des Subjekts wie nach der Seite des Objekts. Und eben aus dieser doppelten Allgemeingültigkeit zog Kant die Folgerung, daß die Mathematik nicht Erfahrungswissenschaft sein kann; denn alle Erfahrung ist, so wie sie uns entgegentritt, zufällig, nicht notwendig, ist eine zufällige Folge von Vorgängen in der Zeit und ein zufälliges Nebeneinander der Dinge im Raum. Der Gedanke der Notwendigkeit des Geschehens und der räumlichen Ordnungen, und der Gedanke der notwendigen und immer gültigen Naturgesetze ist keine Erfahrung, sondern eben ein Gedanke, eine Idee, oder, um in der Sprache der Als-Ob-Philosophie Vaihingers zu

reden: die große Fiktion, auf der sich alle Wissenschaft, d. h. alles gestaltete, zusammenhängende, vom Satz des Grundes getragene Wissen aufbaut. Die Fiktion eines notwendigen Zusammenhanges und einer unabänderlichen, konstanten Abhängigkeit aller Erscheinungen untereinander ist nun aber nicht eine willkürliche Setzung einer frei schaffenden Phantasie. Wir haben nicht die Freiheit, sie zu setzen oder nicht zu setzen, sondern wir setzen sie unwillkürlich mit innerer Notwendigkeit und sofern wir vernünftige Wesen sind, weil aller Vernunftgebrauch mit dieser Fiktion beginnt und in dem Streben nach Zusammenfassung aller Vielheit zu systematischer Einheit besteht. Man kann diese innere Nötigung unseres Denkens zu der Fiktion eines durchgängigen notwendigen Zusammenhanges aller Erscheinungen ja eine Tatsache der inneren Erfahrung nennen, die Tatsache, durch welche die Verknüpfung des Ich an sich mit dem Ich der Erscheinung, zwischen dem transzendenten und dem empirischen Ich sich kundgibt, d. h. für uns in Erscheinung tritt.

Diese Erfahrung, diese Erscheinung ist der Anfang aller anderen Erfahrungen, ist die Bedingung der Möglichkeit aller anderen Erscheinungen und Erfahrungen für unser Bewußtsein. Was treibt das drei- und vierjährige Kind an, seine Eltern unermüdlich nach dem Warum und Woher einer jeden neuen Erscheinung zu fragen? Es ist das ihm innewohnende Kontinuitätsgesetz, das schon im Kindesgemüt, und in ihm mehr wie in dem mit Vorurteilen belasteten Erwachsenen, Lückenlosigkeit fordert und Zusammenhang und Einheit verlangt, wo die Erfahrung ihm zufällige Einzelheiten in den Weg stellt. Sobald der Mensch zum Denken erwacht, regelt er das Verhältnis seines Denkens zu der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen oder zu den sogenannten Erfahrungstatsachen gemäß der Fiktion, als ob die Mannigfaltigkeit hervorgegangen sei und immer von neuem hervorgehe aus einer ins Unendliche gesteigerten Intelligenz, einer ins Unendliche gesteigerten Macht und einem ins Unendliche gesteigerten sittlichen Willen. Die Dreifaltigkeit seines ureigensten Wesens, d. i. seines Wissens oder seines Erkennens, seines Könnens oder Vermögens und seines Wollens macht er zu dem Schema seiner Weltanschauung. Durch dieses Schema sucht er sich die Welt assimilierbar, verständlich und zu eigen zu machen in Wissenschaft, Kunst und Religion. Wissenschaft aber und ihre Voraussetzung, d. i. Intelligenz und Er-

kenntnis, sind im innersten Grunde identisch mit Mathematik, wie es auch in dem griechischen Worte zum Ausdruck kommt. Das ist wohl die kürzeste Formel für den Wert und die Bedeutung der Mathematik. Die Intelligenz webt Gedankenfäden in Form von Fiktionen zwischen den disparaten und heterogenen Sinneswahrnehmungen und assimiliert sie dadurch dem Denken. Wenn Ernst Mach lehrt, das wissenschaftliche Denken sei Anpassung der Gedanken an die Tatsachen, oder wenn Kant lehrt, die Erfahrung sei kategoriale Unterscheidung und Verknüpfung des uns durch die Sinne vermittelten Realen der Wahrnehmung, Anpassung der Sinnesqualitäten an die Kategorien des Verstandes und unseres Erkenntnisvermögens, so kennzeichnen beide ein und dasselbe Verhältnis zwischen Denken und Sein, zwischen Subjekt und Objekt; aber der eine betrachtet es von links nach rechts, der andere von rechts nach links. Denn Erfahrungstatsachen und Verstandeskategorien und Allgemeinbegriffe stehen in Wechselwirkung, schleifen sich aneinander ab, keines ist unabhängig vom anderen, und die Erfahrungstatsachen sind Erscheinungen und nicht Dinge an sich. Dieser Satz Kants wird in Geltung bleiben. Aber zwischen diesem Rechts und Links bilden die mathematischen Fiktionen der Größe, der Einheit, jenes wunderbaren Etwas, von dem Plato bemerkt, das wir ein und dasselbe Ding zugleich als eines und unendlich vieles sehen, ferner die Fiktionen der Zahl, des ruhenden Raumes, der gleichmäßig fließenden Zeit und der Kontinuität und Unendlichkeit die vermittelnden Glieder. Diese mathematischen Fiktionen bilden das transzendentale Zwischengebiet zwischen Sinnlichkeit und Verstand, zwischen Anschauung und Denken. Darum haben wir nicht eher das Gefühl des Wissens und der Erkenntnis, als bis die Qualitäten umgegossen sind in Quantitäten und durch das Gesetz der Einheit und der Zahlen verknüpft sind; darum nimmt ein sogenanntes exaktes Naturgesetz in unserem Urteil schließlich die Form einer Gleichung zwischen den Maßzahlen verschiedenartiger, in besonders einfachen Fällen auch gleichartiger Größen an. Darum meint der Chemiker, im Innersten erkannt zu haben, was Wasser eigentlich sei, wenn er es unter dem mathematischen Schema: Wasser = H_2O denkt; darum beruhigt sich der Erkenntnistrieb des Astrophysikers, wenn das zwischen den Weltkörpern waltende Gesetz in seinem Denken die Form $\frac{m \cdot m_1}{r^2 \cdot k}$ = konstant annimmt, wo r die Zahl der Längeneinheiten zwischen zwei gewissen fingierten Punkten

des Weltraums, m und m_1 die Zahlen der Masseneinheiten in diesen Punkten und k die Zahl der Krafteinheiten ist, mit der diese Punkte einander zustreben. Sein Erkenntnistrieb beruhigt sich bei der Subsumtion des mechanischen Weltgeschehens unter dieses mathematische Schema, weil es ihn befähigt, gewissermaßen autonom, kraft der Kontinuität der Logik seines Denkens, d. h. hier des mathematischen Rechnens, und gestützt auf die Fiktionen des Beharrungsgesetzes, der unendlich kleinen Größen und des Parallelogrammes der Beschleunigungen, die relativen Bahnen und Bewegungen jener Massenpunkte gegeneinander aus seinem Geiste herauszuspinnen und Ereignisse vorauszuberechnen, die sich, wenn die Zeit erfüllt ist, den Tatsachen völlig angepaßt erweisen, d. h. durch die Erfahrung bestätigt werden. Und der Physiker meint, trotz Goethe, erkannt zu haben, was Licht, ja was Farbe sei, wenn er bei dem Worte Farbe gar nicht mehr an Farbe denkt, sondern dafür das mathematische Schema gesetzt hat, das in Form von Gleichungen eine Reihe von Beziehungen und Abhängigkeiten zwischen den Maßzahlen einer Reihe verschiedenartiger Größen, der Elastizität, der Schwingungsdauer, Wellenlänge, Fortpflanzungsgeschwindigkeit von Punkten des fingierten Weltäthers zum Ausdruck bringt, sich selbst und anderen mitteilbar macht, um damit rechnen, d. h. aus gewissen Aussagen neue Aussagen ableiten zu können. Wenn der auf Kant fußende kritische Idealismus und der mit den Physikern des 19. Jahrhunderts marschierende Empirismus einander befehden, so sind beide doch völlig einig in der Bewertung und vor allem in der Ausnutzung der mathematischen Methode und der mathematischen Begriffe. Hat doch der Denker, der alle Aprioritätsphilosophie ablehnt und auf den sich die dem einseitigen Empirismus ergebenen Erfahrungsphilosophen so gern berufen, Ernst Mach, die Begriffe der Substanz und der Kausalität sich durch das Medium des Begriffs der mathematischen Funktion verständlich zu machen gesucht. Denn beharrend sind für ihn immer nur die Beziehungen seiner mysteriösen und metaphysischen Elemente zueinander und das Gesetz dieser Beziehungen; und der Kausalbegriff wird von ihm nach Elimination der Zeit durch den mathematischen Funktionsbegriff ersetzt.

So sind kritischer Idealismus und Empirismus beide einig in dem Gedanken, daß im intellektuellen Sinne — nicht im Sinne des bloßen Sichbewußtwerdens eines Sinneseindrucks — erkennbar

nur dasjenige ist, was durch das Medium der mathematischen Kategorien gesehen und beurteilt werden kann. Alles andere gehört entweder zu den ewig unenthüllbaren Geheimnissen oder bleibt für uns ein zufälliges und regelloses Nacheinander, Nebeneinander und Ineinander von Bildern, Sinnesqualitäten, Trieben, Strebungen und Stimmungen, in welch letztere die sittlichen Ideen Richtung und Ordnung und Ziel bringen können, die aber keine Gegenstände der Erkenntnis, keine Gegenstände der theoretischen Vernunft sind, außer insofern, als diese letztere sich mittels des Zweckbegriffs in den Dienst der praktischen Vernunft stellt.

Diese Erinnerungen sollen uns auf den Standpunkt heben, von dem aus sich das, was Emil Müller uns in seinem Vortrage sagen will, leichter übersehen und würdigen läßt. Wir wollen bei dieser Würdigung auch noch dessen eingedenk bleiben, daß vor mehr als 200 Jahren der deutsche Idealist Leibniz den englischen Sensualisten den Satz entgegenstellte: „Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, nisi intellectus ipse"; und daß er die Stellung der Mathematik als einer apriorischen, oder, wenn man will, idealisierenden, oder einer fiktiven, kurz, einer reinen Geisteswissenschaft gegenüber den anderen Wissenschaften kennzeichnet mit den Worten: „Didici in mathematicis ingenio, in natura experimentis, in legibus divinis humanisque auctoritate, in historia testimoniis nitendum esse". Nach den drei mathematisch denkenden Philosophen Plato, Leibniz und Kant ist Mathematik ein reines Geisteserzeugnis, das aber auf Anschauung und damit auf die wirklichen Dinge bezogen wird, oder richtiger: auf das die Objekte der Anschauung bezogen werden. „Unsere Erörterung", sagt Kant, „lehrt die Realität, d. i. die objektive Gültigkeit des Raumes in Ansehung alles dessen, was äußerlich als Gegenstand uns vorkommen kann, aber zugleich die Idealität des Raumes in Ansehung der Dinge, wenn sie durch die Vernunft an sich selbst erwogen werden, d. i. ohne Rücksicht auf die Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit zu nehmen. Wir behaupten also die empirische Realität des Raumes (in Ansehung aller möglichen Erfahrung), ob wir zwar die transzendentale Idealität desselben, d. i. daß er nichts sei, sobald wir die Bedingung der Möglichkeit aller Erfahrung weglassen und ihn als etwas, was den Dingen an sich selbst zum Grunde liegt, annehmen." Die

Mathematik baut sich danach auf Konstruktionen der reinen Anschauung auf, also auf Ideen oder Fiktionen. Während also Naturwissenschaft, Rechtswissenschaft und Geschichtswissenschaft ihre Stützen und Grundlagen von außen empfangen und suchen müssen, erwächst die Mathematik aus dem Inneren dessen, was wir Seele, Geist, ingenium nennen.

Welches ist nun das Ergebnis der „Gewissensforschung", der Emil Müller die Mathematik zu unterwerfen unternimmt?

Zugleich mit den Naturwissenschaften aus dem Kampfe um die menschlichen materiellen Bedürfnisse heraus geboren, erwuchs die Mathematik unter der Pflege der Griechen zu der Freiheit eines rein geistigen Eigenlebens. Aber bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts, sagt Müller, „wurden die Erkenntnisse der Mathematik mehr oder weniger naiv als auf die wirklichen Dinge sich beziehend aufgefaßt. Erst in den letzten fünf Jahrzehnten wurde man sich klar bewußt, daß die Mathematik nicht über wirkliche Dinge der Außenwelt, sondern über fiktive, vom menschlichen Geiste geschaffene, d. h. über idealisierte Dinge Aussagen macht. Nur durch die fiktiven Annahmen des Punktes, der Geraden, der Ebene, des Kreises usw. erhalten die Sätze der Geometrie ihre apodiktische Gewißheit und Allgemeingültigkeit."

Das klingt so, als ob ein Plato, Leibniz und Kant nie gelebt und gelehrt hätten, und als ob uns die Griechen nicht eine Mathematik hinterlassen hätten, die sich als reines Geisteserzeugnis darstellt, herausgewachsen aus der Lust und Freude der Griechen an der Schönheit und Harmonie nicht nur an Gegenständen der Plastik und der sprachlichen Gestaltung, sondern nicht minder an anschaulichen Gegenständen des reinen begrifflichen Denkens, wie sie ihre Geometrie bietet. „Alle Kegelschnitte für sich", sagt Kant (Urteilskraft, § 62), „und in Vergleichung miteinander, sind fruchtbar an Prinzipien zur Auflösung möglicher (nicht den „wirklichen" Dingen entstammender) Probleme, so einfach auch ihre Erklärung ist, welche ihren Begriff bestimmt. Es ist eine wahre Freude, den Eifer der alten Geometer anzusehen, mit dem sie den Eigenschaften der Linien dieser Art nachforschten, ohne sich durch die Frage eingeschränkter Köpfe irre machen zu lassen, wozu denn diese Kenntnis nützen sollte." Die Kegelschnittslinien der Griechen hatten mit den sogenannten „wirklichen" Dingen, d. h. mit der faktischen materiellen Erfüllung

von Raumteilen nichts zu tun und sind nicht als auf solche faktische Erfüllung sich beziehend aufgefaßt worden, sondern als durch den Verstand gegebene Formen möglicher Erfüllung oder möglicher Einhaltung durch wirkliche Vorgänge Die Natur gibt Tatsachen, d. h. Erscheinungen; der menschliche Verstand gibt Regeln, Begriffe und Gesetze. Jeder Allgemeinbegriff ist vom menschlichen Geiste geschaffen und hat teil an der Idealisierung der Dinge. Der alte Realismus, welcher behauptete: universalia sunt realia, ist nicht erst seit fünf Jahrzehnten, sondern seit Jahrhunderten begraben, womit nicht gesagt ist, daß sein Gegner, der Nominalismus, recht behalten hätte mit seiner Behauptung: universalia sunt nomina. — Begriffe sind Regeln, Gedanken, Ideen, Fiktionen, d. h. sie sind viel mehr, als bloße Namen. Sie sind die Denkformen, die Denkeinheiten, die Schemata, auf die wir die Einzelerscheinungen beziehen, um sie denken zu können Das Denken bezieht nicht den Begriff auf das Reale der Erscheinung, sondern umgekehrt das Reale der Erscheinungen, die sogenannten Tatsachen und wirklichen Dinge, auf die Begriffe. Die Ellipse mußte mit ihren Eigenschaften dem menschlichen Geiste schon geläufig sein, ehe er durch Kepler die Marsbahn auf sie beziehen konnte; und die Parabel mußte schon im menschlichen Geiste existieren, bevor die Wurflinie eines schweren Körpers auf sie bezogen werden konnte.

Wir können es daher nicht als eine Erleuchtung der Denker der letzten fünf Jahrzehnte anerkennen, sich der Idealität oder Fiktivität und damit zugleich des Grundes der apodiktischen Gewißheit und Allgemeingültigkeit der Sätze der Geometrie bewußt geworden zu sein, sondern müssen aus den uns hinterlassenen Schriften unserer Väter schließen, daß diese seit länger als zwei Jahrtausenden sich dieser Idealität bewußt waren. Damit wird nicht bezweifelt, daß der Durchschnitt der gelehrten und ungelehrten mathematischen Laien noch gegenwärtig dem, was ein Plato, Leibniz und Kant so klar und deutlich sagten, verständnislos gegenüberstehen und die geometrischen Begriffe und Erkenntnisse in der Tat als auf die wirklichen Dinge sich beziehend auffassen. Für die Praxis des Handwerkers ist das auch genügend. Der schöpferische Erfinder in Wissenschaft, Kunst und Technik ist sich von selbst, ohne Belehrung durch andere, des umgekehrten Verhältnisses zwischen Wirklichkeit und geometrischen Formen bewußt.

Weil uns die Erfahrung keine genaue materielle Gerade, d. h. keinen physischen Körper mit genau geradlinigen Kanten, keinen mit genauer Kreisgrenze liefert und liefern kann, weil sie uns keine genaue materielle Kugel mit einem Durchmesser = 20 cm und einem durchgängigen spezifischen Gewicht von genau = 7,86 liefert, deshalb, so lese ich bei Emil Müller (S. 7), sei der Schluß der Arithmetik, daß eine Stahlkugel von 20 cm Durchmesser und vom spezifischen Gewicht = 7,86 ein Gewicht von 32,924 kg habe, nur angenähert richtig, und daraus folge, daß „die mathematischen Erkenntnisse nicht aus einer besonderen geistigen Quelle, etwa Kants ‚reiner Anschauung a priori' fließen, sondern daß ihre Eigenart darin bestehe, daß sie sich auf vollkommen ideelle Dinge beziehen". — Mein logisches Gewissen zwingt mich zum umgekehrten Schlusse: Jener Schluß der Arithmetik ist absolut richtig; er gilt, wenn die Prämissen gelten. Weil sich aber die mathematischen Erkenntnisse in ihrer Reinheit nur auf ideelle Dinge beziehen und nur für solche gelten; weil uns die Erfahrung keine Gerade, keine Ebene, keinen Kreis usw. liefern kann, sondern weil wir umgekehrt die „wirklichen" Dinge, d. h. die Erscheinungen, fiktiverweise in die mathematischen Formen, deren Ideen uns, wie Leibniz sagt, insitae sind und darum nicht vergehen können, auch wenn alle historische und Erfahrungswissenschaft ausgelöscht würde, hineindenken und hineinsehen, darum eben fließen die mathematischen Erkenntnisse aus einer besonderen geistigen Quelle, und darum müssen wir mit Kant auf die Apriorität der reinen Anschauung schließen. — Die Geometrie, sagt Leibniz, betrachtet ihre Formen als per se subsistentes, und mit ihm haben die schöpferischen Mathematiker wohl nie eine andere Auffassung von ihren Gebilden gehabt, als die, daß es Denkgebilde sind, bei deren rein geistiger Betrachtung es ohne Belang ist, ob man sie mit Materie erfüllt denkt oder nicht. Diese Fähigkeit des Denkens, bei der Betrachtung der Raumformen völlig von der erfüllenden Materie abstrahieren zu können, und unser Unvermögen, die Raumformen aus der Welt der Außenobjekte wegzudenken, ist ja für Kant der Beweis dafür, daß die Raumanschauung ihren Weg nicht von außen nach innen, sondern von innen nach außen nimmt, und daß nur dadurch die Möglichkeit der Geometrie als einer synthetischen Erkenntnis a priori und die Möglichkeit ihrer Konstruktionen a priori, sowie die Möglichkeit der apodiktischen Gewißheit der geometrischen Grundsätze begreiflich wird.

E. Müller sagt: „Definiert man in irgendeiner anderen Wissenschaft ideale Gebilde auf ähnliche Weise (wie in der Mathematik), indem man ihnen gewisse Eigenschaften als ausnahmslos und genau gültig zuschreibt, so kann man mit ihnen ein der Mathematik ähnliches Gedankengebäude aufbauen, dessen Gesetze ebenfalls strenge Allgemeingültigkeit in diesem Ideallande haben." —

„Was du ererbt von deinen Vätern hast, erwirb es, um es zu besitzen!" Beherzigen wir diese Mahnung Goethes, so finden wir bei Kant inbezug auf obige Meinung E. Müllers die Lehre (Reine Vernunft, Ausgabe Kirchmann, S. 567): „Im Raume eine Anschauung a priori zu bestimmen (Gestalt), die Zeit zu teilen (Dauer), oder bloß das Allgemeine der Synthesis von einem und demselben in der Zeit und im Raume, und die daraus entspringende Größe einer Anschauung überhaupt (Zahl) zu erkennen, das ist ein Vernunftgeschäft durch Konstruktion der Begriffe und heißt mathematisch. Das große Glück, welches die Vernunft vermittelst der Mathematik macht, bringt natürlicherweise die Vermutung zuwege, daß es, wo nicht ihr selbst, so doch ihrer Methode, auch außer dem Felde der Größen gelingen werde, indem sie alle ihre Begriffe auf Anschauungen bringt, die sie a priori geben kann, und wodurch sie, sozusagen, Meister über die Natur wird; da hingegen reine Philosophie mit diskursiven Begriffen a priori in der Natur herumpfuscht, ohne die Realität derselben a priori anschaulich und eben dadurch beglaubigt machen zu können." — Ferner: „Es bleiben keine anderen Begriffe übrig, die zum Definieren taugen, als solche, die eine willkürliche Synthesis enthalten, welche a priori konstruiert werden kann. Mithin hat nur die Mathematik Definitionen. Denn den Gegenstand, den sie denkt, stellt sie auch a priori in der Anschauung dar." Die sogenannten Definitionen anderer Wissenschaften sind nur Expositionen, Explikationen und Deklarationen. Sie enthalten nicht das Moment der Freiheit des Denkens, autonom zu konstruieren. Sie gelangen von außen nach innen, nicht, wie die mathematischen Begriffe, von innen nach außen. Darum ist es unmöglich, in irgendeiner anderen Wissenschaft ideale Gebilde auf ähnliche Weise zu definieren, wie in der Mathematik, und darum gibt es kein anderes Idealland, als das der Mathematik, in welchem allgemeingültige synthetische Sätze gelten. Wollten wir in irgendeiner anderen Wissenschaft so verfahren, wie E. Müller angibt, so würde das entstehende

Gedankengebäude aus lauter leeren Tautologien zusammengesetzt sein und nicht eine einzige Erkenntnis vermitteln, wie ja bis jetzt auch noch keine andere Wissenschaft, als angewandte Mathematik, die Probe auf ein solches Experiment bestanden hat, und wie es die vergeblichen Bemühungen aller philosophischen und metaphysischen Systeme, die sich nur auf Dialektik stützen, beweisen. Denn Gedanken ohne anschaulichen Inhalt sind leer. Diesen Satz Kants darf die Menschheit in allen folgenden Jahrtausenden als erste Wahrheit bei allem Philosophieren gelten lassen. Die feinste Logik, für sich allein, ist unfruchtbar, wenn sie sich nicht mit Konstruktionen der reinen Anschauung oder mit den Tatsachen der Erfahrung befaßt, sondern auf logische Formeln beschränkt, denen kein Gegenstand der Anschauung entspricht. Die sogenannten exakten Naturwissenschaften sind eben nur angewandte Mathematik; und nur insofern eine Wissenschaft angewandte Mathematik sein kann, nur insofern sie die Definiton von Maßeinheiten und Synthesen aus Maßeinheiten zuläßt, die sie entweder direkt oder in ihren Wirkungen anschaulich machen kann, hat sie synthetische Sätze von allgemeiner Gültigkeit, d. h. diese Allgemeingültigkeit ist immer wieder nur eine mathematische. Allgemeingültig ist also nur dasjenige an den Wissenschaften, was in ihnen mathematisch ist, alles andere kann uns gar nicht anders als zufällig gewiß sein. Alle Erfahrungstatsachen haben in ihrem Verhältnis zu unserer Erkenntnis nur zufällige Gewißheit. Eine vérité de fait ist verschieden von der vérité de raison. Eine vérité de raison hat nur bedingte Geltung; sie steht und fällt mit den Prämissen, aus denen sie gefolgert ist. Für uns endliche Wesen kann die Reihe der Bedingungen der logischen oder Vernunftwahrheiten nicht ins Unendliche zurückverfolgt werden. Wir brauchen einen Anfang, wir brauchen eine erste und eine zweite Wahrheit von allgemeiner Gültigkeit, bei der das Denken beginnt, wenn wir von allgemeingültiger Gewißheit mit Recht sprechen wollen. Diese ersten Wahrheiten oder Prinzipien oder Grundsätze können also nur Tatsachen sein, nicht wieder logische Wahrheiten. Zu den ersten Tatsachen nun, von der alle Geometrie ausgeht, gehört die Bewußtseinstatsache, daß ich mir jeden äußeren Gegenstand als in einen unendlichen Raum hineingestellt denken muß, ihn nicht anders denken kann. Eine zweite Bewußtseinstatsache ist das Bewußtsein meiner Freiheit, diesen Raum nach meinem Belieben durch Flächen zu teilen, und

diese Flächen wieder durch Linien und die Linien durch Punkte zu teilen. Sodann die Tatsache, daß meiner Freiheit, zu teilen, mit dem Punkte ein Ende gesetzt ist; daß ich aber dieses Wunderwesen, das Raumnichts, den Punkt, gleichwohl als Individuum denken und mit einem Namen belegen und in dem Raume bewegen, d. h. ihn auf stetige und nur auf stetige Weise im Laufe der Zeit mit immer anderen und anderen Punkten des ruhenden Raumes zur Deckung bringen kann, usw. usw. So beruht die Sicherheit meines geometrischen Wissens auf der Paarung zweier unendlicher Gegensätze. Einmal auf dem Bewußtsein eines unendlichen Zwanges, mir den Raum denken zu müssen, d. h. auf der unendlichen Unfreiheit, mir die Dinge nicht anders denken zu können als hineingestellt in einen unendlichen Raum; sodann aber auf dem Bewußtsein einer unendlichen Freiheit und eines unendlichen Vermögens, in diesem Raume Flächen, Linien, Punkte zu setzen und zu konstruieren und zu bewegen und zu gestalten, zu formen, zu bilden, schöpferisch tätig zu sein. Auf dem Bewußtsein dieser unendlichen Freiheit beruht mein Schluß, daß die Eigenschaften, die ich z. B. an diesem Kreise entdecke, auch für jeden anderen gelten, ganz gewiß gelten, usw. usw.

Es ist wohl Pflicht des Denkens, solche ursprüngliche Bewußtseinstatsachen von den für unser Bewußtsein zufälligen Erfahrungstatsachen zu unterscheiden und beide nicht miteinander zu vermengen. Was würde wohl Aristoteles in seinem Gefühl als Begründer der Logik dazu sagen, daß man nach mehr als zweitausend Jahren nach seinem Scheiden aus dem Kreise der lebenden Menschen den logischen Grundsatz des Widerspruchs als Erfahrungstatsache bewertet (Müller, S. 9), wohl nur, um die Formel von der Anpassung all unseres Denkens an die Tatsachen als überall geltend zu retten. In gleichem Bestreben wird wohl auch alles Rechnen und Denken und geometrische Konstruieren ein „Experimentieren" genannt. Doch sind das Dinge des intellektuellen Geschmacks, über die man nicht streiten soll. Jeder hat die Freiheit, sich seine Erfahrung zu gestalten und mit Meinungen und Fiktionen zu durchsetzen, wie es seinem Wesen und seinem Standpunkt entspricht. Das ist ohne Belang für das produktive, zu Erkenntnissen führende wissenschaftliche Arbeiten. Eben der logische Widerspruch, die Stimme des logischen Gewissens, stellt sich ein, unabhängig von

unserem Willen, warnend, läuternd, berichtigend, zurechtweisend, und bestimmt uns, das Gespinst unserer Fiktionen, in die wir alle unsere Erfahrungen, Tatsachen und Wirklichkeiten beständig einwickeln und einwickeln müssen, weil wir auf andere Weise einer Wirklichkeit nicht habhaft werden können, zu ändern. Neue Erfahrungen, neue Tatsachen fordern das Denken zu neuen Fiktionen heraus. Denn „nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, nisi intellectus ipse". Die verknüpfenden Fäden zwischen Intellekt und Sinnesreiz, das sind die Fiktionen. Wenn nun neue Fiktionen den früheren widersprechen und wenn wir belehrbar sind, dann nennen wir die alten Fiktionen Vorurteile und Irrtümer und schicken sie in die Wüste, um neuen Platz zu schaffen. Darin besteht die Anpassung des Denkens an die Tatsachen. Denn was heißt Anpassung der Gedanken an Tatsachen? Doch nichts anderes als Widerspruchsfreiheit und Zusammenstimmung zwischen beiden. Wer aber sagt uns, ob unser Denken mit den Tatsachen zusammenstimme? Das tut der Satz des Widerspruchs, d. h. das tun die Kategorien der Qualität, der Bejahung und Verneinung und Begrenzung, der Setzung von Identitäten und Unterschieden. Diese Kategorien sind da, wirken in uns, von innen nach außen, regeln und ordnen unsere Fiktionen und gestalten unsere Erfahrung, gemäß der „unnachlaßlichen Forderung der Vernunft, irgendein Etwas als unbedingt notwendig existierend anzunehmen, an welchem Möglichkeit und Wirklichkeit gar nicht mehr unterschieden werden sollen" (Kant, Urteilskraft, § 76.)

„Eine intuitive Überzeugung von der Notwendigkeit mathematischer Sätze ist nach meiner Erfahrung ein psychologischer Irrtum. Man ist nur überzeugt, daß sie gelten", sagt E. Müller (S. 11). Was heißt aber „Überzeugung", wenn sie nicht den Charakter der Notwendigkeit hat? Sind nicht Überzeugung und Denknotwendigkeit ein und dasselbe? Und hat uns nicht Kant deutlich genug gezeigt, daß es für uns gar keine andere Notwendigkeit geben kann als Denknotwendigkeit gemäß unserem Erkenntnisvermögen? Daß jede metaphysische, transzendente Notwendigkeit nichts weiter ist als eine Idee, aber eine transzendente Idee, die wir gar nicht auf unsere „Wirklichkeiten" beziehen, und die für die Welt der Erscheinungen nur insofern ins Spiel kommt, als wir uns unserer Erfahrungen als Erscheinungen bewußt werden und dessen, daß diese Erscheinungen nicht Dinge an sich sind, und nicht sein können? Die apodiktische Notwendigkeit

der mathematischen Sätze ist eine Funktion der Organisation unseres Erkenntnisvermögens. Eine andere Notwendigkeit kann es für uns nicht geben. Gewiß haben wir von der Notwendigkeit mathematischer Sätze meist keine unmittelbare, sondern nur eine mittelbare Überzeugung. Unmittelbar haben wir diese Überzeugung nur von den Grundsätzen. Das Blickfeld unseres Bewußtseins ist im Vergleich zu dem von der Vernunft geforderten All unendlich klein. Unsere Vorstellungen verwirren sich ineinander bei dem Versuche, eine größere Anzahl derselben gleichzeitig zu apperzipieren. Daher sind wir auch im Gebiet des mathematischen Erkennens auf das Mittel des diskursiven Denkens und Fortschreitens von Vorstellung zu Vorstellung angewiesen, d. h. wir müssen rechnen oder logische Schlußreihen durchlaufen, um von den unmittelbar anschaulich als notwendig erkannten Grundsätzen und Grundbegriffen zu den verzweigten mathematischen Zusammenhängen aufzusteigen; und wir sind bei der Schwäche unseres Gedächtnisses und unserer Apperzeptionsfähigkeit auf Schritt und Tritt der Gefahr ausgesetzt, uns zu verrechnen und zu verspekulieren. Darum mißtrauen wir mit Recht den Ergebnissen unseres Rechnens und logischen Denkens, bevor wir nicht dasselbe Ergebnis nach Wiederholungen der Rechnung und nach Abänderung der Rechnungsmethoden erreicht haben. Nur in diesem Sinne kann auch das Rechnen und logische Denken ein Experimentieren heißen. Wir machen das Experiment, den Versuch, auch in der Mathematik, ob wir nicht bei willkürlicher Umänderung unserer Methode des Denkens, des Konstruierens und des Gedankenganges, zu demselben Ergebnis kommen. Niemand hat diese Einschränkung unserer Erkenntnisfunktion deutlicher gefühlt, als Leibniz. Das Bestreben, sie zu einem Teile zu überwinden, führte ihn zu seiner Infinitesimalrechnung. Diese Erfindung entstand aus seinem Protest gegen die Schullogik und die schulmäßige mathematische Beweisführung. Sie entstand aus dem Verlangen, auf die Idee der Kontinuität gestützt, mit einem Blicke Zusammenhänge übersehen und als notwendig erkennen zu können, die die bisherige Methode entweder gar nicht oder nur nach langen, mühsamen, ermüdenden Gedankenketten enthüllte oder auch nur als Endpunkt langer Gedankenreihen darzustellen vermochte, ohne von diesem Punkte aus einen anschaulichen Überblick über den durchlaufenen Gedankenweg zu gestatten.

Zum Glück für das Denken ist aber die Kontinuität der

mathematischen Zusammenhänge nicht einem eindimensionalen Faden, sondern einem vieldimensionalen Geflecht vergleichbar, in dem das Denken von irgendeinem Punkte aus nach unzählig vielen möglichen Richtungen und auf unzählig vielen Wegen den stetigen Übergang von einem Punkte zum anderen suchen und finden kann. In diesem Geflecht die aussichtsreichsten Bahnen und Wege zu erschließen, die Standpunkte zu gewinnen, von denen aus möglichst viel intuitiv mit einem Blick als notwendig, d. h. als stetig zusammenhängend erkannt werden kann, von denen aus der Mensch schauen kann und des mühsamen diskursiven Denkens überhoben ist, um zu erkennen, das ist die Aufgabe der reinen Mathematik. Ihr Wert für die Kultur aber macht sich da geltend, wo der Mensch „strebt, sich Idealzuständen praktisch zu nähern, vor allem auf technischem Gebiete in der allgemeinsten Auffassung dieses Namens“, um, wie ich im Anschluß an Kant hinzufügen möchte, mehr und mehr dazu zu gelangen, daß der Mensch in seiner Freiheit die Naturkräfte der Idee der Sittlichkeit und Menschenwürde dienstbar macht. Dieses sich Hinaufarbeiten in das ideale Reich der Zwecke, wie es Kant nennt, wird dem Menschen aber nur möglich durch Idealisierungen, d. h. durch die gestaltende Kraft seiner Fiktionen im großen und kleinen. Alles Streben und Ringen nach Erkenntnis wird getragen von dem Glauben oder von der großen Fiktion, als ob es konstante, zuverlässige Gesetze gebe, nach denen sich die Naturvorgänge folgen müssen, und das Erkenntnismittel und die Ausdrucksform der Erkenntnis dieser Naturgesetze ist mathematisch, es ist die Gleichung zwischen den Maßzahlen verschiedenartiger oder gleichartiger stetig veränderlicher Größen, mit anderen Worten, es ist die Form des mathematischen Funktionalzusammenhanges. Alles Streben und Ringen auf praktischem Gebiete aber wird getragen von der anderen Fiktion, daß es möglich sein müsse, Ideale zu verwirklichen.

So hat uns E. Müller am Schlusse seines gehaltvollen Vortrages aus der erkenntniskritischen Wertung der Mathematik an die Schwelle des ethischen Gebietes geleitet. Die Frage nach Wert und Bedeutung der Mathematik und ihrer Methode für das Erkennen wird abgelöst von der Frage nach ihrer Wirkung auf unseren sittlichen Willen. Sind die mathematischen Objekte und ihre Beziehungen zueinander einmal als Idealisierungen oder

Fiktionen, als Produkte unserer Spontaneität, erkannt, so ist das Verhältnis zwischen Mathematik und Ethik, zwischen Erkennen und Wollen, nicht mehr irrational, nicht mehr dasjenige miteinander unvergleichbarer Größen oder Kräfte. Beide wurzeln in der fiktiven und gestaltenden Tätigkeit unserer Psyche, beide haben ein Ziel. Dieses Ziel heißt allgemeine Harmonie. Das ist ein Gedanke, der in den tiefsten Geistern der Menschheit, einem Plato, Leibniz, Kant, immer lebendig und wirksam gewesen ist. Die Frage nach dem Woher und Was der mathematischen Erkenntnis, nach dem Ursprung des an ihr haftenden Charakters der Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit, die Frage, ob die mathematischen Objekte der Erfahrung entnommen sind oder aus unserer Geistesanlage fließen, ob sie Ergebnisse des Experimentierens oder des idealisierenden und fiktiven Denkens, ob sie Wirklichkeiten oder Idealisierungen und Fiktionen sind, wird in dem Gedankengange von E. Müller schließlich der höheren Frage nach dem Wozu aller Erkenntnis und somit auch der mathematischen Erkenntnis im Dienste des sittlichen Handelns untergeordnet. Wie bei Kant, so erhält auch bei E. Müller die praktische Vernunft das Primat über die theoretische. Die letztere tritt in den Dienst der ersteren. Wir lesen das zwischen den Zeilen aus dem Satze (S. 16): „Die Mathematik scheint für den Menschen überall da besonders wertvoll zu werden, wo er strebt, sich Idealzuständen praktisch zu nähern, vor allem auf technischem Gebiete in der allgemeinsten Auffassung dieses Namens." Das verstehen wir so: Soll die Technica naturalis (Kant, Urteilskraft, § 72), d. h. das produktive Vermögen der Natur, sofern es mit dem Mechanismus der Natur identisch ist, vom Menschen in den Dienst einer Technica intentionalis, nach Absichten menschlicher Weisheit und des sittlichen Willens gestellt werden, so wird das um so besser und eher gelingen, je mehr „die Mathematik gleich anderen theoretischen Wissenschaften auf Vorrat, für die Zukunft, gearbeitet hat" (S. 17). Denn „der Hauptwert der Mathematik", sagt Müller, „scheint mir darin zu liegen, daß sie neue Begriffe, Denkmittel und Denkmethoden schafft, wenn diese auch erst nach Jahrhunderten praktische Anwendung finden." Damit wird zwischen den Zeilen die Anpassung der Gedanken an die Tatsachen, d. i. alle Experimentalwissenschaft und Forschung, sowie die Anpassung der Gedanken aneinander, d. i. alle rationale Klärung, Systematisierung und Gestaltung unserer Vorstellungs-

welt und unserer die Vorstellungen verknüpfenden und zusammenwebenden Fiktionen nicht der letzte Zweck der wissenschaftlichen Bemühungen der Menschheit, sondern das Mittel zu einem höheren Zwecke, dem der schließlichen Anpassung der Tatsachen an die Gedanken, nämlich an die vom sittlichen Willen gesetzten Zwecke. Der durch Experimentalforschung, Mathematik und Philosophie in die Schatzkammern der Erkenntnis geförderte und geborgene Bestand an vérités de fait und vérités de raison soll im Vertrauen darauf, oder auf Grund der großen Fiktion, daß die Natur zuverlässig und treu arbeitet und feste Gesetze unverbrüchlich einhält, vom sittlichen Willen verwertet und im ethisch-praktischen Interesse ausgenutzt werden.

Wir haben in obigem in loser Folge einen kleinen Teil der Gedankenreihen flüchtig skizziert, zu denen wir uns durch E. Müllers Vortrag angeregt fühlten, insbesondere in der Richtung einer Ergänzung oder weiteren Ausführung dessen, was uns in dem Vortrage nur in knappen Worten andeutungsweise entgegentrat. Wer diesen gehaltvollen und gedankendichten Vortrag nicht nur flüchtig überliest, wer sich jeden seiner Sätze zu deutlicher und scharfer Apperzeption zu bringen und durch seine Worte hindurch zu den ihnen entsprechenden Anschauungen und Gedankenverkettungen zu dringen sucht, der stößt auf die Probleme, denen das philosophische Denken der Menschheit seit Jahrtausenden nachgegangen ist, und denen es, solange es philosophisch denkende Menschen geben wird, immer nachgehen wird, ohne sich doch restlos mit ihnen abfinden zu können, weil doch nun einmal die Beurteilung des Objekts durch das urteilende Subjekt bedingt ist; weil die Frage nach dem Wahrheitsgehalt der Erkenntnis von Objekten das Problem der Selbsterkenntnis des erkennenden Subjekts erzeugt und weil die Eigenerkenntnis es wieder fordert, daß das Subjekt sich inbezug auf sich selbst zum Objekt mache, eine Forderung, der niemals in der Weise genügt werden kann, daß das Ich als Subjekt und das Ich als Objekt identisch seien. Es sind die Probleme, die wegen der Unmöglichkeit ihrer restlosen Lösung für jede neue, jede junge Generation der Menschheit den Reiz der Neuheit haben, und jeder neuen Generation, die sich ihnen zuwendet, neue Entdeckerfreuden zufließen lassen, wenn es ihr gelingt, neue Worte, neue Einkleidungen, neue Standpunkte der Betrachtung, neue Hilfsbegriffe und Fiktionen zu finden, mit denen das Denken in die Probleme einzudringen sucht. Denn da

unser Denken an Begriffe, Worte, Zeichen, Bilder, Gleichnisse und Analogien geheftet ist, so entsteht die Illusion, der beglückende Schein, als ob mit neuen Worten und Wendungen auch neue Gedanken oder gar Lösungen gefunden wären, wo doch nur alte, immer wieder von neuem in den aufeinanderfolgenden Menschengehirnen auftauchende Gedanken in neues Gewand gekleidet, auf eine andere Seite gelegt und in eine neue Stellung zu anderen Gedanken gebracht werden. Wir begehren das unendliche All zu ermessen und zu begreifen, und können bei unserer Bewußtseinsenge doch immer nur einen unendlich kleinen Teil und diesen nur in einseitiger und unzulänglicher Beleuchtung in das Blickfeld unseres Bewußtseins bringen. Was Wunder, daß sich die Objekte in verschiedenen Menschen und zu verschiedenen Zeiten verschieden darstellen. Was der eine im Lichte sieht, steht für den anderen im Schatten, je nach der Stellung des Urteilenden zum Objekte; denn das Objekt erhält seine Beleuchtung für jeden ja gerade von dieser Stellung aus.

Wie alle tief denkenden Menschen beim Suchen nach Wahrheit, so kommt auch E. Müller am Schlusse seiner erkenntniskritischen Gewissensforschung in Hinsicht auf den Wert der Mathematik zu dem Ergebnis (S. 19): „Wir haben entsagen und uns bescheiden gelernt. Wir sind zu der Einsicht gekommen, daß wir in das mystische Wesen der Dinge nie eindringen werden." Das ist, wie mir scheint, volle Übereinstimmung mit dem Ergebnis der Kantschen Kritik unseres Erkenntnisvermögens, daß der Erkenntnistrieb, der ins Unendliche strebt, sich dennoch bescheiden muß mit der bewußten Anerkennung seiner Grenzen, und zufrieden sein muß, wenn er an der Grenze des Erkennens ein ewig Unbekanntes und Unerforschliches, das Ding an sich, setzen kann in Form „der letzten, aber auch notwendigsten Fiktion: denn ohne diese Annahme eines Dinges an sich ist uns die Vorstellungswelt unbegreiflich" (Vaihinger, Philosophie des Als Ob; 1913; S. 113); wenn er zu der klaren Erkenntnis über das Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt kommt, daß „im Ding an sich die logische Funktion des diskursiven Denkens ihren Gipfel erreicht" (Vaihinger, ebenda); wenn er sich mit Kant und Vaihinger sagen kann: „Man muß das wirkliche Sein so betrachten, als ob es Dinge an sich gebe, welche auf uns wirken, und dann die Vorstellung der Welt in uns hervorbringen." In Übereinstimmung damit stellt sich E. Müller gleich am Anfange seines Vortrages (S. 4) auf die

Annahme: „daß es außerhalb unseres Bewußtseins von uns unabhängige Gegenstände und Ereignisse gibt, die wir die Außenwelt nennen, und daß die Welt ganz anders ist, als sie dem Menschen erscheint, und daß wir vieles in die Welt hineinlegen" — also objektivieren, — „was von unserer körperlichen und geistigen Organisation herstammt." — All unser Erkennen, die Welt unserer Vorstellungen, ist ein Produkt unserer Rezeptivität und Spontaneität zugleich. Je nachdem man den Nachdruck auf die Rezeptivität oder Spontaneität legt, gelangt man auf den Standpunkt des Empirismus oder des Idealismus. Aber die rechte Mischung beider ist wohl erst wahre Philosophie. Liegt der Unterschied zwischen dem Erfahrungsphilosophen Ernst Mach und dem Begründer des kritischen Idealismus, Kant, in etwas anderem, als daß der eine diese, der andere jene Seite des Erkenntnisvorganges nachdrücklicher betont? Und ist der Satz E. Müllers: „Die mathematischen Erkenntnisse fließen nicht aus einer besonderen geistigen Quelle, etwa Kants reiner Anschauung a priori" (S. 7) wirklich vereinbar mit seinem anderen Satze (S. 6): „Man wurde sich klar bewußt, daß die Geometrie nicht Aussagen über wirkliche Dinge der Außenwelt macht, sondern über fiktive, vom menschlichen Geiste geschaffene, oder, wie man zutreffender sagt, über idealisierte Dinge." — „Nur durch diese fiktiven Annahmen" — der geometrischen Objekte — „erhalten die Sätze der Geometrie ihre apodiktische Gewißheit und Allgemeingültigkeit."?

Was bei Kant unter dem Namen einer Kategorie oder eines reinen Verstandesbegriffes a priori, im Bunde mit reiner Anschauung a priori, und bei Vaihinger als Fiktion, als fiktives Denkmittel, auftritt, das tritt bei Müller unter dem Namen einer idealisierten Erscheinung auf. Bei Kant liegt der Nachdruck auf der Apriorität der logischen Formen unserer Urteile und unserer logischen wie anschaulichen Verknüpfung von Vorstellungen zu Urteilen und Gegenständen, denen sich das durch die Sinne gelieferte oder vermittelte Reale der Wahrnehmung zu fügen und anzupassen hat; bei Vaihinger liegt der Nachdruck auf dem Charakter der Fiktionen als von der Spontaneität geschaffenen und erdichteten Hilfsvorstellungen zum Zwecke der Ermöglichung und Ingangsetzung („Einfädelung") eines fruchtbringenden verknüpfenden Denkens, also in dem methodologischen Charakter und Wert gewisser willkürlich geschaffener „Vorstellungsgebilde"; bei E. Müller liegt der Nachdruck auf der Bearbeitung des uns

von außen Gegebenen im Sinne einer Uniformierung großer Gruppen von untereinander nicht vollständig übereinstimmenden Vorstellungen oder Erscheinungen unter eine einheitliche Form, die dann idealisierte Erscheinung heißt und die der Ökonomie der Denkarbeit zu dienen hat. Wir nennen z. B. eine große Menge von Erscheinungen nach ihrer räumlichen Form Kreise, obgleich sie keine genauen Kreise sind; wir nennen eine große Menge von Begrenzungen oder Anordnungen geradlinig, obwohl sie es streng genommen doch nicht sind. Die Technik behilft sich zur Beherrschung und Erzeugung der unübersehbaren Menge von Formen ihrer Erzeugnisse mit wenigen Elementarformen; sie idealisiert die gegebenen oder erzeugten Formen im Denken um in Kombinationen von Ebenen, Zylindern, Kegeln, Kugeln und anderen Drehflächen. — Wo Kant bei der forschenden Arbeit des Geometers den Nachdruck auf die Konstruktion, die Synthese und die Deduktion legt, da legt Müller den Nachdruck auf das Experiment und die Induktion. Wenn einer einen Kreis und darin zwei Durchmesser zieht und die Endpunkte der Durchmesser geradlinig verbindet, und durch Vergleichung der dadurch entstandenen Gebilde mit gewissen bereits bekannten geometrischen Erkenntnissen zu der Einsicht kommt, daß die Winkel des so entstandenen Vierecks rechte sind, obgleich sie nicht absichtlich als solche konstruiert wurden, so nennt Kant diese Einsicht ein Ergebnis der Konstruktion und des synthetischen Denkens, welches, insofern dabei logische Subsumtionen ausgeführt werden, also das Vermögen der Urteilskraft, und zwar der bestimmenden und nicht der reflektierenden Urteilskraft in Anspruch genommen wird, Deduktion heißt. E. Müller dagegen erscheint diese Erkenntnis als die Frucht von Experimenten an idealisierten geometrischen Objekten in Verbindung mit dem induktiven Denken. Wo nach Kant die Synthese von einem zu einem und demselben aus einer Einheit A einer gewissen Größenart eine neue Größe B derselben Art aufbaut und die Größe dieser Größe durch eine Zahl z, d. i. durch die Maßzahl von B in bezug auf A denkt, und wo das Experiment schließlich dem induktiven Denken die Einsicht in den Zusammenhang zwischen den Maßzahlen $x, y, z, \ldots$ verschiedenartiger Größen bei einem Naturvorgang in Form einer Gleichung $f(x, y, z, \ldots) = 0$ erschließt, da sagt E. Müller (S. 15): „Man bemüht sich, alle Zustände als meßbare Größen aufzufassen und qualitative Unterschiede auf quantitative zurückzuführen. Man mißt verschieden-

artige Größen, wie mechanische Arbeit, Wärme, Elektrizitätsmengen, elektrische Spannungen usw., indem man den Erscheinungen oft auf ziemlich künstliche Weisen Zahlen zuordnet", und macht dadurch die Anwendung der Rechnung, insbesondere der Infinitesimalrechnung möglich, welche Anwendungen „die großartigsten Erfolge bewirkt und das naturwissenschaftliche Denken umgestaltet" haben. Aber „all diese wertvollen Anwendungen der Mathematik beziehen sich nicht auf gegebene, sondern vom Menschen künstlich geänderte und gleichzeitig idealisierte Verhältnisse".

Beleuchten Kant und Müller mit diesen und ähnlichen Worten nicht eine und dieselbe Sache, einen und denselben Gedanken nur von verschiedenen Seiten oder gar nur mit verschiedenfarbigen Lichtern? Und gesellen sich nicht als dritte im Bunde dazu die Fiktionen Vaihingers? Diese Fiktionen, die keine Voraussetzungen sind im Sinne von Hypothesen, sondern methodologische Hilfsvorstellungen, Werkzeuge des Geistes; Bergstöcke des Geistes, um sich auf einen höheren Standpunkt der Einsicht und Übersicht hinaufzuarbeiten; Spaten, um in die Tiefe zu graben; Ferngläser, um ein in der Ferne erscheinendes Gewirr von Vorstellungsgebilden in seine Einzelheiten auflösen und deutlicher scheiden zu können? Je genialer ein Geist ist, um so erfinderischer wird er in der Schaffung solcher Werkzeuge seines Geistes sein, um so bessere Fiktionen wird er sich erdichten. Das deutlichste Beispiel für diesen Charakter der Fiktionen im Sinne Vaihingers ist die Infinitesimalgröße, sind die Fiktionen, mit denen Leibniz wie mit einem Schlage Probleme meisterte, die vor ihm übermenschlich schwer zu sein schienen. Sie gaben Leibniz Engelsflügel zum Durchmessen des Reiches mathematischer Erkenntnis. Ebenso schuf Faraday der wissenschaftlichen Forschung mit seiner Fiktion der Kraftlinien und Kraftfelder und der Kraftliniendichte ein Mittel, das dem Denken mit einem Schlage Einheit und Klarheit über eine vorher unübersehbare und verworrene Fülle von Einzelheiten ermöglichte und zugleich den leeren Raum und die Vorstellung einer Wirkung durch leeren Raum, die beide schon Leibniz als undenkbar bezeichnet hatte, beseitigte.

Ob ich nun damit den Sinn dessen treffe, was der Autor der Philosophie des Als Ob und der philosophischen Bearbeitung der Fiktionen unter letzteren verstanden wissen will, weiß ich nicht. Aber um mir diesen Autor verständlich zu machen, habe ich jene Fiktion über die Fiktionen nötig.

E. Müller widerlegt mit Nachdruck die, wie er sagt (S. 7), „immer wieder auftauchende Behauptung, daß alle mathematischen Erkenntnisse durch bloße logische Deduktion aus den Axiomen folgten", oder „daß die mathematischen Erkenntnisse bloß auf Grund der logischen Gesetze gewonnen werden" (S. 9). Daß solche Behauptung fast 140 Jahre nach dem Erscheinen von Kants Kritik der reinen Vernunft noch möglich ist, zeigt die Größe des Beharrungsvermögens alter Vorurteile. Solchem Beharrungsvermögen gegenüber hat Kant vergeblich gezeigt, daß alle mathematischen Urteile, wie alle Urteile, die eine Erkenntnis aussagen, synthetisch sind, und daß aus bloß logischer Deduktion keine neue Erkenntnis gewonnen wird, wenn nicht eine Synthesis anschaulicher Elemente, die den der Logik unterworfenen Begriffen entsprechen, nebenher geht. Nach Kant gibt es ja keinen mathematischen Beweis aus bloßen Begriffen allein, sondern die Beweiskraft liegt in den nebenhergehenden Konstruktionen von Objekten der Anschauung. Die Mathematik enthält eben gerade deshalb Demonstrationen, weil sie ihre Erkenntnisse nicht aus Begriffen, sondern aus der Konstruktion derselben, d. i. der Anschauung, die den Begriffen entsprechend a priori gegeben wird, ableitet (Kritik der reinen Vernunft, S. 574). „Ein synthetischer Satz aus bloßen Begriffen ist ein Dogma" und daher eine unbeweisbare Behauptung, „dagegen ein dergleichen Satz durch Konstruktion der Begriffe ein Mathema (S. 575)", d. h. der Ausdruck einer beweisbaren Erkenntnis.

Daß die verborgene Kunst, durch welche das schöpferische mathematische Denken zu neuen Erkenntnissen gelangt und das mathematische Wissen erweitert, nicht in der bewußten Anwendung der Vorschriften der formalen Logik und ihrer syllogistischen Formeln besteht, mit dieser Einsicht befindet sich E. Müller, außer mit Kant, auch in Übereinstimmung mit den beiden philosophischen Denkern der nachchristlichen Zeit, die den Schatz des mathematischen Wissens am meisten bereichert und das Instrument der mathematischen Forschung am meisten geschärft haben: mit Descartes und Leibniz. Descartes unterläßt in seinem Discours de la méthode nicht, darauf hinzuweisen, daß die Syllogismen und Vorschriften der formalen Logik wohl gut dazu seien, anderen das klar zu machen (expliquer), was man selbst weiß, sowie auch dazu, über Dinge, von denen man nichts weiß, urteilslos zu reden (à parler sans jugement des choses qu'on ignore), nicht aber dazu,

neue Wahrheiten zu finden. Und wenn uns auch Leibniz erzählt (Guhrauer: G. W. Leibniz, Breslau 1846, S. 9): „Sobald ich die Logik anfing, zu hören, fand ich mich sehr gerührt durch die Verteilung und Ordnung der Gedanken, die ich wahrnahm. Ich begann gleich zu merken, daß ein Großes dahinter stecken müsse, soviel etwa ein Knabe von 13 Jahren an dergleichen merken kann;" und wenn er dieses Urteil über den Wert der Logik für eine durchsichtige und klare Gedankenordnung auch bis in sein Alter bewahrt hat, so erkannte er nicht minder klar die Grenze, wo die Logik in der Form des scholastischen Betriebes aufhört, dem Erkennen wertvolle Dienste zu leisten. „Ich war", so erzählt er, „in das Gebiet der Scholastiker weit eingedrungen, als die Mathematik und die neueren Schriftsteller (Descartes, Kepler, Galilei) mich schon in früher Jugend davon abzogen. Deren schöne Weise, die Natur zu erklären, entzückte mich, und ich verachtete nun das Verfahren jener, welche nur Formen aufstellen, aus denen man nichts lernt." —

Gleichwohl wird man die beiden großen Bereicherungen der mathematischen Erkenntnismethoden durch Descartes und Leibniz, die Koordinatengeometrie und die Infinitesimalrechnung, als Erzeugnis der beiden Denkern immanenten logischen Kraft oder Energie bewerten müssen, der lebendigen logischen Kraft, die unbewußt von innen nach außen treibt, nicht aber der erst nachträglich aus den Schöpfungen des lebendigen logischen Triebes abstrahierten und darum toten logischen Formen, so wenig, wie die Kenntnis der aus der vorhandenen lebendigen Sprache abstrahierten grammatischen Regeln allein schon dazu befähigt, einen guten Stil zu schreiben, oder so wenig, wie die Zerlegung eines Gedichtes, wie es im Schulunterricht geschieht, allein schon die Gabe zu dichterischem Schaffen verleiht. — Weil es unmöglich ist, daß das Ich sich selbst restlos objektiviere, ist uns auch der Einblick in das geheimste Getriebe in der Werkstatt des schöpferischen logischen Denkens verschlossen. Wir müssen uns mit Ahnungen, Gleichnissen, Analogien behelfen. So z. B., wenn wir fragen: Was ist Leben? Und antworten: Leben ist zweckmäßig gestaltende Kraft. Mit solchen Umschreibungen stillen wir vorübergehend unser Verlangen nach tieferem Einblick in das Wesen der Dinge, des Geschehens, des Tuns und des Denkens. Und bei glücklicher Wahl der Analogien und Gleichnisse kommen wir wohl auch dieser Einsicht näher und näher. Dieses zu erstreben, das ist doch wohl

die Aufgabe, die sich Vaihinger in seiner Philosophie des Als Ob und in seiner Theorie der Fiktionen stellt. Er sieht in dem logischen Denken mit anderen Forschern „eine organisch zweckmäßige Verarbeitung des Empfindungsmaterials", „eine organische Funktion der Psyche". Die Psyche ist ihm „eine organische Gestaltungskraft", welche das von außen auf sie Wirkende „zweckmäßig verändert zu dem doppelten Zwecke: 1. das Fremde sich anzupassen, 2. sich selbst allem Fremden und Neuen anzupassen". Zu diesem Zwecke „umspinnt die Psyche das Wahrgenommene mit ihren aus ihr selbst heraus entwickelten Kategorien" (Vaihinger, S. 3).

Kehren wir zurück zu der auch von E. Müller gestellten Frage, welchen Anteil die Logik, insbesondere die Deduktion an den Entdeckungen neuer mathematischer Erkenntnisse hat, so muß uns in obigem Zitat von Leibniz gerade die Gegenüberstellung von scholastischer Logik und Mathematik als zweier Gegensätze auffallen. Die Mathematik war es, die ihn von der Scholastik abzog. Also kann es nicht die logische Beweisführung mathematischer Wahrheiten nach den Vorschriften der logischen Syllogistik gewesen sein, die ihm die Mathematik wert machte und ihn zu seinen Forschungen und Entdeckungen darin leitete und begeisterte, sondern etwas anderes, was unabhängig von der logischen Deduktion ein wesentliches Element der Mathematik ausmacht. Und Descartes unterscheidet das Verfahren der geometrischen und der algebraischen Analyse scharf voneinander und von dem Verfahren der Logik, und kommt nach ihrer gegenseitigen Abwägung zu dem Entschluß, eine andere, eine neue Methode zu suchen, welche alle Vorteile jener drei enthalte, aber frei von ihren Fehlern sei. Was Descartes vor anderen auszeichnet, ist also das, daß er weder einseitig nur Philosoph, noch nur Mathematiker war; daß er sich nicht einseitig einschränkt, sondern auf das Ganze geht und sieht. Logik allein ist ihm zu leer; Geometrie allein, nach der Methode der Alten, bindet den Geist zu einseitig an die Betrachtung der Figuren, ermüdet dadurch die „imagination" und übt das eigentliche Denken, den Geist, den Verstand (l'entendement) zu wenig. Die algebraische Analysis allein ist ihm zu abstrakt. Aber indem er aus jeder dieser drei Disziplinen nur das Beste herausnimmt und die Mängel der einen durch das Gute der anderen ausgleicht, schafft er sich seine neue Methode. Der Geometrie entnimmt er die einfachsten anschau-

lichen Elemente, die einfachsten anschaulichen Denkeinheiten, nämlich die Strecken, à cause que je ne trouvais rien de plus simple ni que je pusse plus distinctement représenter à mon imagination et à mes sens. Der Algebra entnimmt er die Zahl als die Denkform der ratio zweier gleichartigen Größen, also auch zweier Strecken, sowie die Gleichung als die einfachste und doch zugleich fruchtbarste und geschmeidigste Denkform der gegenseitigen Abhängigkeit veränderlicher Werte; der Logik entnimmt er die Begründung des rechnerischen Verfahrens — denn alles Rechnen ist logische Deduktion, ist angewandte Logik.

Was in der Sprache der formalen Logik eine unmittelbare Folgerung heißt, das ist in der Sprache der Algebra die Umformung einer Gleichung. Was in der Sprache der Logik ein Schluß heißt, das ist im mathematischen Rechnen die Ableitung einer neuen Gleichung aus zwei gegebenen Gleichungen durch Elimination einer jenen beiden Gleichungen gemeinsamen Größe.

Wenn nach Kant die mathematischen Erkenntnisse das Ergebnis einer Synthesis von Elementen der reinen Anschauung gemäß solcher Begriffe sind, die durch freie Konstruktion anschaulich dargestellt werden können, so haben wir in der Schöpfung der kartesianischen Geometrie eines der bewundernswertesten Beispiele dieses schöpferischen synthetischen Denkens vor uns.

Das gesamte Denkverfahren der sogenannten „analytischen" Geometrie, das Umgießen von Gebilden der räumlichen Anschauung mit Hilfe von Elementareinheiten und Zahlen in Gleichungen, die Ableitung neuer Gleichungen aus gegebenen und schließlich die Rückdeutung der neuen Gleichungen in Objekte der räumlichen Anschauung und ihrer Beziehungen zueinander, also die Schöpfung neuer geometrischer Erkenntnisse und Einsichten aus algebraischen Verkettungen ist ein verwickelt durcheinander geschlungenes Geflecht von Analysis und Synthese im Sinne Kants, viel mehr aber Synthese und Konstruktion, als Analysis. Erst durch das synthetische und konstruktive Moment wird dieses Verfahren schöpferisch, wozu freilich umgekehrt die Analysis nicht entbehrt werden kann. Analyse und Synthese sind Abstraktionen; sie können einzeln, isoliert, gar nicht bestehen, sondern setzen einander voraus; sie sind nur die fiktiven oder abstrakten Teile eines an sich unteilbaren organischen Ganzen, einer organischen Zwecktätigkeit. Der Name „analytische" Geometrie ist unzutreffend und irreführend. Eine bloß analytische Geometrie

kann es ebensowenig geben, wie eine bloß synthetische. Wir haben da einen verworrenen Gebrauch der Sprache vor uns.

In diesen von Descartes vorgezeichneten Bahnen arbeitete Leibniz weiter. Auch er ging auf das Ganze und hütete sich vor Einseitigkeit. Auch er verschmolz geometrische Anschauung, allgemeine Arithmetik und Logik zu einem einheitlichen Verfahren. Die algebraischen Zeichen werden sichtbare Vertreter allgemeiner Begriffe, die algebraischen Rechnungsoperationen treten an Stelle der logischen Wort- und Satzgefüge beim Schließen und Deduzieren, die Einbildungskraft wird von der Nötigung, eine Fülle von durcheinander geflochtenen Objekten der Anschauung im Bewußtsein frisch zu erhalten und eben dadurch zu schnell zu ermüden, befreit. Er sagte sich, ,,Instrumentum inventionis humanae generale esse characteros aptos: mens enim filo quasi quodam sensibili regenda est, ne vagetur in labyrintho, et cum multa simul complecti distincte nequeat, adhibitis signis pro rebus, imaginationi parcit (Leibnizens mathematische Schriften, VII, 17). Indem sich Leibniz die Fiktion der unendlich kleinen Größen schuf und indem er das ,,Gedankenexperiment" wagte, unendlich kleine Größen aneinander zu messen, und die Verhältnisse unendlich kleiner Größen zueinander ebenso durch das Denkmittel der Zahlen festzulegen und auszudrücken, wie seither die Verhältnisse gleichartiger endlicher Größen zueinander in Form von Zahlen gedacht worden waren, gelang ihm die folgenreichste Erfindung im Gebiete mathematischer Erfindungs- und Erkenntnismittel, die je gemacht werden konnte, gelang ihm seine neue Ars inveniendi. Aber sowohl jene fiktiven Vorstellungsgebilde unendlich kleiner Größen, wie sein Experiment, mit ihnen zu rechnen, waren nicht nur ,,zufällige Ansichten", sondern wurden mit innerer Notwendigkeit hervorgetrieben aus seinem in der reinen Anschauung a priori wurzelnden Kontinuitätsgesetz, von dem sein ganzes Denken getragen war.

Neben der Betonung und Wertung der Fiktivität der mathematischen Objekte, oder, wie er vorzieht zu sagen, der Idealisierungen der mathematischen Formen, und neben dem Hinweis darauf, daß H. Vaihinger in seiner so beachtenswerten ,,Philosophie des Als Ob" (S. 13) zeigt, daß unser ganzes Denken von Fiktionen beherrscht wird, macht E. Müller besonders eindringlich darauf aufmerksam, daß der Fortschritt in aller Erkenntnis auf dem Experimente beruht, und daß auch das Denkverfahren, das in

der reinen Mathematik zu neuen Entdeckungen führt, in Gedankenexperimenten besteht.

Die Erfindung der Infinitesimalrechnung durch Leibniz bildet hierzu in der Tat einen der besten Belege.

Sofern das logische Schließen zu Erkenntnissen, also, nach Kants Sprechweise, zu synthetischen Urteilen führt, und nicht bloß zu Selbstverständlichkeiten und „Binsenwahrheiten", ist es nach E. Müller ein Experimentieren mit Gedanken, ist es die Durchführung von Gedankenexperimenten mit bestimmten Klassen von Dingen (S. 12). In der Geometrie ist das Schließen die Durchführung von Gedankenexperimenten mit fiktiven Dingen (S. 10). Ein mathematischer Beweis besteht darin, daß man für eine behauptete „Tatsache eine lückenlose Kette von Gedankenexperimenten angibt, durch die der Leser zur Anerkennung der Richtigkeit gezwungen wird" (S. 11). Hinsichtlich seines Zweckes besteht das Schließen darin, „Beziehungen zwischen den wirklichen Dingen aus ihren geistigen Bildern zu finden" (S. 8). Dem liegt also eine metaphysische Annahme zugrunde, nämlich die Annahme, „daß die Dinge und Vorgänge der Außenwelt auf unsere Vorstellungen abgebildet sind", d. h. „daß eine mehr oder weniger eindeutige Zuordnung zwischen dem einen und anderen Gebiete besteht" (S. 8), eine metaphysische Voraussetzung, die an Leibniz erinnert, wenn dieser sagt (Monadologie 78): „Das Seelische folgt seinen eigenen Gesetzen und ebenso das Körperliche den seinigen. Aber beide begegnen sich vermöge der zwischen allen Substanzen vorher bestimmten Harmonie, weil sie sämtlich Darstellungen desselben einen Universums sind." So gut stimmen metaphysische Hypothesen moderner Erfahrungsphilosophen mit denen fast vergessener Idealisten früherer Jahrhunderte zusammen!

Der ansprechende Gedanke der Subsumtion des mathematischen Denkens und selbst des logischen Schließens unter den Oberbegriff des Experiments bei E. Müller veranlaßt uns, zu fragen, was denn Experimentieren eigentlich sei? Beim Experimentieren setzt man irgendwelche willkürlichen Bedingungen und wartet die Folgen ab. Man gibt gewissen Größen oder Verhältnissen von Größen oder Zuständen willkürlicherweise gewisse Werte und wartet ab, welche Werte gewisse andere Größen oder Verhältnisse von Größen oder Zuständen, die von jenen abhängig sind, darauf folgen. Wer oder was aber treibt aus den von mir willkürlich gesetzten Bedingungen die Folgen hervor? Entweder

eine mir verborgene Ursache, die ich eben durch das Experiment zu entschleiern oder doch näher zu umschreiben beabsichtige. Das ist der Fall bei dem physikalischen, chemischen und physiologischen Experiment. Oder die Folge wird aus der Bedingung hervorgetrieben durch die logische Funktion meines Denkens. Das ist der Fall beim logischen Schließen, beim Spekulieren aller Art, bei aller Dialektik und beim mathematischen Rechnen. Aus mehreren Urteilen mit zum Teil gemeinsamen Begriffen wird durch die Elimination gemeinsamer Begriffe eine vorher nicht klar apperzipierbare Abhängigkeit oder Beziehung zwischen den übrigen Begriffen der Prämissen als Folge der Bedingungen erkannt, d. h. zu deutlicher Apperzeption erhoben. — So gewinnt z. B. das Denken aus den beiden Urteilen:

1. Die Geschwindigkeitsänderung eines Körpers von der Masse m, auf welche eine konstante Kraft k in konstanter Richtung einwirkt, ist proportional der Zeitdauer t der Einwirkung, proportional der Kraftstärke, und umgekehrt proportional der Größe der Masse;

2. der während der Einwirkung vom Körper durchlaufene Weg s ist ebenso groß, als ob der Körper sich ohne Krafteinwirkung, also mit unveränderter Geschwindigkeit bewegte, nämlich mit der mittleren Geschwindigkeit aus der Anfangs- und Endgeschwindigkeit, den neuen Satz:

3. die dabei von der Kraft geleistete Arbeit ist gleich dem Gewinn der Masse des Körpers an kinetischer Energie.

Freilich dürfte es der logischen Funktion bei bloßem Gebrauch der Wortsprache schwer werden, diese Leistung zu vollbringen, aus den Sätzen (1) und (2) den Satz (3) herauszuziehen. Aber mit dem Werkzeug der mathematischen Zeichensprache vollzieht das Denken diesen Schluß leicht zunächst durch eine einfache Rechnung. An Stelle der Sätze (1) und (2) treten bei geeigneter Wahl der Größeneinheiten die Gleichungen:

$$1)\ v - v_0 = \frac{k}{m} \cdot t; \quad 2)\ s = \frac{1}{2}(v + v_0) \cdot t.$$

Die Elimination von t liefert eine neue Gleichung, die kraft der logischen Operationen des algebraischen Rechnens in die Form

$$3)\ \frac{1}{2} m v^2 - \frac{1}{2} m v_0{}^2 = k \cdot s$$

gebracht werden kann, welche Gleichung dann von dem schöpferischen synthetischen Denken als die im Satz (3) formulierte neue Erkenntnis gedeutet wird, d. h. aus welcher Gleichung dann dem Auge des schöpferischen synthetischen Denkens das Licht

einer neuen und folgenreichen Erkenntnis entgegenstrahlt, der Erkenntnis, die ihrerseits die wichtigste Etappe ist auf dem Wege zur Erkenntnis des Prinzips der Erhaltung der Energie. — Endlich kann die Folge willkürlich gesetzter Bedingungen auch bewirkt werden durch die Eigenart meiner Raumanschauung; das ist der Fall beim geometrischen Konstruieren. Ziehe ich z. B. in einer Ebene zwei gerade Linien, so ist die Folge entweder ein Schnittpunkt und vier Winkel; oder kein Schnittpunkt und drei bestimmt geformte, nämlich parallel laufende Teile der Ebene. Daß wir aber fragen: Was treibt die Folge aus einer Bedingung hervor?, das befiehlt der Satz vom zureichenden Grunde, der all unser Denken beherrscht. Und das von uns zwischen zwei sich folgende Zustände oder Vorstellungen gesetzte Dritte nennen wir den Grund davon, daß die eine Vorstellung auf die andere folgt. Dieser Grund heißt nun in dem ersten der drei obigen Fälle die Ursache, oder der Kausalnexus, oder Grund des Werdens oder Geschehens, oder Principium rationis sufficientis fiendi; im zweiten Falle der Erkenntnisgrund oder logische Grund, Principium rationis sufficientis cognoscendi; im dritten Falle, nach der Schopenhauerschen Terminologie, der (metaphysische) Seinsgrund der reinen Anschauung (nach Kant müßte er wohl der transzendentale Seinsgrund heißen), das Principium rationis sufficientis essendi.

Aber nur das Ergebnis der ersten Art von Experimenten nennt man eine empirische Wahrheit, das der zweiten eine logische Wahrheit, das der dritten eine unmittelbare, unabweisbare Bewußtseinstatsache unserer Raumanschauung, eine unmittelbar anschauliche Wahrheit, vor der wir wohl staunend und in Verwunderung fragend stehen bleiben, für die wir aber keine Erklärung, keinen weiter zurückliegenden Grund angeben können, wenn wir nicht Transzendentalphilosophie oder gar transzendente Philosophie treiben wollen.

Aber nicht bloß die anschauliche Seinswahrheit, auch die empirische Wahrheit, das Ergebnis der ersten Art des Experimentes, führt auf transzendentale Fragen. Die empirische Wahrheit gibt uns keine Erkenntnis der Ursache. Nicht in das Wesen des problematischen Etwas, das die Folge aus der Bedingung hervortreibt, erhalten wir durch das Experiment Einsicht, sondern nur eine gewisse Einsicht in den Verlauf ihrer Wirkung. Wir erhalten überhaupt keine Erkenntnis, sondern bloß Kenntnis, nämlich Kenntnis von einer gewissen konstanten Beziehung

zwischen den Bedingungen und den Folgen; welche Beziehung, wenn wir sowohl die Bedingungen wie die Folgen als Größen denken und durch Zahlen ausdrücken können, uns am deutlichsten, fruchtbarsten und ergiebigsten ist, wenn sie in Form einer Gleichung zwischen diesen Zahlen gedacht werden kann. Die Art des fingierten Kausalnexus wird durch die Gleichung umschrieben. Die Ursache selbst zieht sich beständig hinter alle Erfahrung zurück; weicht aller Erfahrung aus und hält sich auch gegen alle Angriffe der „Vernunft" gedeckt. Trotzdem läßt unser Denken von der Fiktion einer Ursache nicht los. Warum nicht? Das eben ist eine transzendentale Frage, die durch keine Erfahrung und durch kein Experiment beantwortet werden kann.

Es hat nun jeder die Freiheit, die willkürliche Setzung von Bedingungen und das darauffolgende Abwarten der Folgen im allgemeinen Experimentieren zu nennen. Er hat aber auch die Freiheit, den Begriff des Experimentes auf den ersten der oben genannten drei Fälle einzuschränken, das zweite Verfahren aber Denken, Deduzieren, Folgern, Rechnen oder Schließen, das dritte endlich Konstruieren zu nennen, und nur im Sinne einer Analogie oder eines Gleichnisses mit Experimentieren zu bezeichnen. Das unterliegt keinen zwingenden Gesetzen, sondern ist freie Sache des Geschmacks.

Man kann aber auch hier wieder bemerken, daß unser abstrahierendes Denken uns zu Verdinglichungen von bloßen Abstraktionen verführt. Das Experimentieren im engeren Sinne, das bloße Abwarten der Folgen allein bei vorausgegangener Setzung gewisser äußerer Tatsachen als Bedingungen führt zu keiner Erkenntnis. Diese ist immer erst der Abschluß eines synthetischen Denkaktes, und, wie mir scheinen will, ist dieser Akt ohne bewußte oder unbewußte Mitwirkung von Fiktionen, von hinzugedachten Verallgemeinerungen, d. h. schließlich soviel wie ohne apriorische Elemente und Zutaten, ohne Kategorien, gar nicht möglich. Experimentieren setzt Intelligenz voraus, d. h. die Fähigkeit der Ausdeutung und Verknüpfung der durch das bloße Experiment erster Art gegebenen Tatsachen zu neuen Denkeinheiten. Experimentieren ist also wieder ein organisches Ganze, eine organische Zwecktätigkeit, die mit der Registrierung und Aufzählung sinnlicher Wahrnehmung nicht erschöpft ist, und die das Denken in seiner analytischen wie in seiner synthetischen Funktion in Anspruch nimmt. Es gibt keinen Empirismus ohne stillschweigende

Mitwirkung des rationellen Denkens, und es gibt keinen Rationalismus ohne stillschweigende Mitwirkung des Empirismus. Beide arbeiten ineinander und miteinander. Keiner von beiden kann aus sich allein leben; beide können nur in der Abstraktion isoliert voneinander gedacht werden. Keiner kann ohne die Hilfe von Fiktionen einen Schritt vorwärts tun.

Halten wir uns an ein Beispiel. Galileis Fallversuche auf der schiefen Ebene liefern zu einer abgemessenen Reihe von Zeitlängen $t_1\ t_2\ t_3 \ldots.$ eine zugeordnete Reihe von Wegelängen $s_1\ s_2\ s_3 \ldots$ Schon diese Maßzahlen t und s und die ihnen entsprechenden Größen sind ohne die Funktion des synthetischen Denkens — eben nicht denkbar. Nun bemächtigt sich die reflektierende Urteilskraft dieser Zahlenreihen s und t und fingiert dabei, daß jedes t und sein zugeordnetes s einer festen Beziehung oder einer und derselben Gleichung genügen. Von dieser Fiktion getragen, wird sie zu Versuchen (Experimenten) mit diesen Zahlen geführt. Das Experiment $s/t^2 = ?$ ergibt für s/t^2 nahezu eine und dieselbe Zahl. Das induktive Denken macht aus dem empirischen „nahezu" sofort ein „vollkommen genau", und verallgemeinert auch die Gültigkeit der Gleichung $s/t^2 =$ konstant, oder $s = \gamma \cdot t^2$, wo γ konstant, für gar nicht gemessene t und s. Die Neigung der schiefen Ebene und das Gewicht der bewegten Kugel werden geändert. Die Zahl s/t^2 zeigt sich durch das Experiment von der Neigung abhängig, vom Gewicht der Kugel aber unabhängig. So findet das Denken mit Hilfe des Experimentes aus Messungen und Rechnungen ein „ehernes" Naturgesetz in Form einer bestimmten Geleichung zwischen einer veränderlichen Streckenmaßzahl, einer veränderlichen Zeitmaßzahl und einer nach Belieben konstanten oder veränderlichen Zahl, durch welche die Neigung der schiefen Ebene bestimmt wird. Ist z. B. v der Neigungswinkel der schiefen Ebene gegen die Horizontebene, so lautet die Gleichung $s : (t^2 . \sin v) =$ konstant bei aller Veränderung von v, t und s, d. h. bei beliebig gewähltem t und v; aber nicht bei beliebigem Experimentalort auf der Erde oder im Raume. Diese „empirische Wahrheit" $s : (t^2 . \sin v) =$ konstant, die ich aber nur für eine verhältnismäßig kleine Anzahl von Werten für t, v und s empirisch erprobt habe, trotzdem aber für den unendlich großen Rest von möglichen Werten für t und v als gültig annehme, gibt mir keine Einsicht in das Wesen der Ursache der Bewegung, der wirkenden Kraft, die ich in Übertragung der inneren Erfahrung meines eigenen un-

geteilten Ich auf Dinge *außer mir* fingiere, indem ich nach Analogie schließe, daß da, wo nicht *ich selbst* etwas bewege, es ein anderes Ich, ein anderes mit einem Substantivum zu benennendes einheitliches Etwas sein muß, das die Bewegung unterhält. Als solche Ursache oder wirkende Kraft fingiere ich, wieder infolge von Analogie und Übertragung *innerer Erfahrung* auf Dinge *außer* mir, den von meinem Muskelsinn als real empfundenen Druck auf meine Hand, wenn ich mit der Hand die Bewegung hindere. Ich schätze a priori die Größe der treibenden Ursache nach der Größe dieses Druckes und ich erwarte, daß mit diesem Druck auch die Zahl $s:(t^2.\sin v)$ wachse. Das wird von vornherein mit solcher Sicherheit erwartet, daß man es gar nicht für nötig erachtet, über das wirkliche Eintreffen der Erwartung das Experiment zu fragen. Je schwerer ein Körper ist, um so geschwinder fällt er. Das war seit Aristoteles bis zu Galilei eine selbstverständliche Wahrheit a priori. Was war es nun, das Galilei an dieser Wahrheit zweifeln ließ? Sollten es nicht *rationale* Erwägungen in Anknüpfung an gewisse Beobachtungstatsachen gewesen sein, die diesen Zweifel in ihm weckten und erst hinterher zu dem Zwecke der Überzeugung seiner Mitmenschen das Experiment ausführen ließen, das seine Zweifel als begründet bestätigen sollte? Wahrscheinlich würde uns Galilei hierauf selbst nicht antworten können, wenn er noch lebte. Die Psyche wirkt in ihrer logischen Funktion geheimnisvoll, auch im Unbewußten. Genug, das Experiment widerlegt jene vermeintlich selbstverständliche Wahrheit, erweist sie als einen Irrtum, als ein Vorurteil des wissenschaftlichen oder philosophischen Denkens von Jahrtausenden. Einerlei, ob ich den durch sein Eigengewicht getriebenen Körper schwer oder leicht wähle, die Zahl $s:(t^2.\sin v)$ bleibt unverändert. Große Verlegenheit des Geistes! Aristoteles hat doch nicht irren können!? Aber Tatsache ist Tatsache! Jetzt heißt es, die Jahrtausende alten *falschen* Gedanken an die neue Tatsache $s:(t^2.\sin v) = \text{konstant}$ anzupassen! Dieses Anpassungsbestreben der Psyche trieb aus dem Denken den Begriff oder die Fiktion der *Masse* in ihrer wissenschaftlichen Bedeutung, und die Fiktion des *Beharrungsprinzips* hervor. Aber logische Analyse und schöpferische Synthese im Bunde mit der Fiktion unendlich kleiner Zeiten und Wege verhalfen zu den Begriffen exakt definierbarer und aneinander meßbarer Geschwindigkeiten und Beschleunigungen und ergaben als eine *rationale* Folge, nicht als eine Folge *erneuter* empirischer Wahrnehmung,

aus der empirischen Wahrheit $s = \gamma \cdot t^2$, wo γ bei unverändertem v eine konstante Zahl ist, die Erkenntnis, daß die Geschwindigkeit des bewegten Körpers proportional der Zeit wächst. In der Sprache von Leibniz ergibt sich dieser Schluß auf dem allerkürzesten Wege. Denn aus $s = \gamma \cdot t^2$ folgt $ds/dt = \frac{1}{2} \gamma \cdot t$, d. h. $v/t =$ konstant, wenn v die Geschwindigkeitsmaßzahl am Endpunkt der Zeit t bezeichnet. Galilei fand den Weg zu diesem Schlusse noch nicht so glatt geebnet. Er mußte sich diesen Weg erst durch geniale Zwischenstationen und Analogien bahnen. Aber er fand auf seine Weise aus der empirischen Wahrheit $s = \gamma \cdot t^2$ durch logische Deduktion das Gesetz $v/t =$ konstant. Und aus dieser Folgerung konnte das rationale Denken ebenfalls das Beharrungsprinzip ableiten; denn die reflektierende Urteilskraft kann rückschließend das Gesetz $v/t =$ konstant als eine Folge des Beharrungsprinzips erkennen, also umgekehrt das Beharrungsprinzip als die Bedingung des vorher durch Experiment gefundenen Bewegungsgesetzes $s = \gamma \cdot t^2$ einsehen. Die Anpassung der Gedanken an die Tatsachen war vollzogen, und das Genie eines Newton konnte daraus die weiteren Folgerungen ziehen, die Kraft seiner Gedankenexperimente zur Geltung bringen, ohne auf Schritt und Tritt zu unmittelbaren Tatsachenexperimenten zu greifen.

Wir haben bemerken können, daß die Ausführungen und die knappen Andeutungen der Grundgedanken E. Müllers bei seiner „Gewissensforschung im Gebiete der Mathematik" mit der Fiktionenlehre und der Als-Ob-Philosophie Vaihingers mehrfach zusammenstimmen. Die Anhänger und Bekenner dieser Philosophie haben daher Ursache, die Darlegungen Müllers dankbar und freudig zu begrüßen. Die Zusammenstimmung zwischen beiden Denkern wird sich uns noch deutlicher zeigen, wenn wir versuchen, das Ergebnis der Müllerschen Darlegungen kurz zusammenzufassen.

Vieles von dem, was dem Menschen in seiner Jugend als volle Wirklichkeit gilt und eben dadurch die Macht über ihn bekommt, sein Denken und Handeln zu bestimmen, belächelt er im Alter als Jugendideale (S. 18), oder als Fiktionen, denen keine Wirklichkeit entspricht. Gleichwohl handelt er noch immer so, „als ob diese Ideale Wirklichkeiten wären". So auch galten am Anfange des erwachten wissenschaftlichen Bewußtseins den Menschen die

Objekte der Mathematik als Realitäten, und nur bevorzugte Geister erkannten sie schon früh als Idealisierungen, als nur gedachte Dinge, als Produkte des bloßen Denkens, als Fiktionen der reinen Anschauung, denen keine wirklichen Gegenstände entsprechen. Allmählich durchdringt diese Erkenntnis das gesamte mathematische Denken und Urteilen. Gleiches gilt von naturwissenschaftlichen Vorstellungsgebilden. Atome, Moleküle, Ionen, Elektronen, der Weltäther usw. werden zuerst als Wirklichkeiten aufgefaßt, dann aber mehr und mehr als Fiktionen erkannt. Hieraus entspringt dann die weitere Einsicht, daß die „ehernen" Naturgesetze in der üblichen Auffassung „wieder nur eine vom Menschengeist geschaffene Idealisierung sind, entsprossen den mathematischen und naturwissenschaftlichen Idealisierungen" (S. 18). Gleichwohl arbeitet die Wissenschaft, vollkommen bewußt, auf Fiktionen zu bauen, so weiter, „als ob strenge Gesetze, genaue funktionelle Abhängigkeiten zwischen den Erscheinungen beständen, also ganz ähnlich, wie der Mathematiker bewußt mit seinen idealisierten Gebilden arbeitet". In der Mathematik wird die Fiktivität oder Idealität der behandelten Objekte zuerst erkannt. Und so ist es die Mathematik, durch die es zuerst angebahnt wird, daß der Menschheit die Idealität der gesamten Weltanschauung zum Bewußtsein kommt, wie sich das ja schon bei Plato zeigt, und wie es ja die Tatsache des Vorhandenseins der Mathematik gewesen ist, die die feste Grundlage für Kants kritischen Idealismus im Gebiete des Erkennens gebildet hat. Wenn aber die Fiktionen, mit deren Hilfe der Mensch sein Weltbild gestaltet, diese gestaltende Kraft haben, ein harmonisches Weltganzes aufzubauen, so folgt daraus die ethische Forderung, mit diesen Fiktionen auf das sittliche Gebiet überzugreifen in dem Sinne, wie wir das bereits S. 249f. angedeutet haben.

Anpassung unserer Gedanken an die Tatsachen, das ist das erste. Anpassung der Gedanken aneinander, das ist das zweite. Aber es darf ein Drittes nicht fehlen, wenn diese Anpassung Zweck und Wert haben soll. Es darf nicht abgelassen werden von dem praktischen Ziele der Anpassung der Tatsachen an die durch die Tatsachen geläuterten und von der sittlichen Idee getragenen Gedanken. Nur wenn dieses Dritte dazukommt, dann kann, wie E. Müller wünscht und hofft, die erwartete Friedenszeit rascher als sonst auch Umwertungen geistiger Werte bewirken und uns die „natürlichen Grundlagen und Notwendigkeiten unseres

persönlichen, staatlichen, wirtschaftlichen und wissenschaftlichen Lebens höher einschätzen lehren als eingebildete Bedürfnisse oder wirkliche Vorurteile", sie kann uns befähigen, die auf positive Erkenntnis und wahrhaft ethisches Gemeinschaftsleben gerichteten Fiktionen und Ideen zu den leitenden zu machen und deutlich zu scheiden von denen, die die Wissenschaft und Sittlichkeit trüben und hemmen. Der Geist muß es sein, der sich den Körper baut. Aus solchem Geiste, der sich den Körper zu bauen vermag, der die Fähigkeit und den Willen hat, aus den Erfahrungen der Vergangenheit zu lernen, sich zu neuen Ideen zu erheben und diese neuen Ideen zu verwirklichen, möge nach der Niederringung der höllischen Mächte der Lüge und des kurzsichtigsten und kleinlichsten Eigennutzes, die diesen Weltkrieg entzündet haben und nähren, der Menschheit der reine Frieden in einer neuen Körperlichkeit alles dessen, was den Völkern als materielle Grundlage ihrer Existenz und ihrer harmonischen Wirkungsfreiheit zu dienen hat, erwachsen.

Der Begriff der Individualität als fiktive Konstruktion.

Eine psychologische Untersuchung.

Von

Richard Müller-Freienfels.

Inhaltsübersicht.

Einleitung. Das Problem.

Kap. I. Das Irrationale der Individualität. 1. Die Abgrenzung gegen das Nichtindividuelle. 2. Die Unterscheidung vom Überindividuellen. 3. Die Wandlungen der Individualität. 4. Die Spaltungen der Individualität. 5. Die Schwankungen der Individualität. 6. Die Individualität als Erscheinung. 7. Zusammenfassung.

Kap. II. Rationale Elemente der Individualität. 1. Negative Gründe für das Übersehen der Wandelbarkeit. 2. Die Kontinuität des Leibes. 3. Die Kontinuität der Seele. 4. Das „Ich" als allgemeiner Kern der Persönlichkeit. 5. Die Struktur der Individualität. 6. Das „spezifische Lebensgefühl" als subjektive Identitätsgrundlage. 7. Die einheitliche Willensrichtung. 8. Zusammenfassung.

Kap. III. Die Identität der Persönlichkeit als Forderung. 1. Soziale Forderung. 2. Ethische Forderung. 3. Ästhetische Forderung. 4. Theoretische Forderung. 5. Religiös-metaphysische Forderung. 6. Das „Idealich".

Kap. IV. Die Individualität als fiktive Konstruktion. 1. Der Begriff der Fiktion. 2. Die Fiktion einer rationalen Individualität als Substanz und wirkende Ursache. 3. Die Fiktion und die Forderungen.

Kap. V. Die begriffliche Fixierung der Individualität. 1. Die drei Versuche. 2. Das „Charakterbild". 3. Die biographische Methode. 4. Die psychographische Methode. 5. Zusammenfassung.

Kap. VI. Der fiktive Individualitätsbegriff in der Wissenschaft. 1. Die Geschichte als fiktive Konstruktion. 2. Die Bedeutung der Individualitäten in der Geschichte. 3. Der Erkenntniswert der fiktiven Individualitätsbegriffe.

Kap. VII. Der Persönlichkeitsbegriff in der Kunst. 1. Die Persönlichkeitsdarstellung in der bildenden Kunst. 2. Die Persönlichkeitsdarstellung in der Dichtung.

Kap. VIII. Der Individualitätsbegriff in Ethik und Religion. 1. Der Individualitätsbegriff als Träger von Ehre und Ruhm. 2. Die Unsterblichkeit des Individuums.

Abschluß.

Einleitung. **Das Problem.**

Das Problem der Individualität oder — wie wir mit geringer Schattierung ebenfalls sagen — das Problem der Persönlichkeit ist trotz seiner außerordentlichen Wichtigkeit und Verzweigtheit von der Wissenschaft bisher sehr stiefmütterlich

behandelt worden. Die Philosophen, bis auf wenige Ausnahmen, sahen meist vollkommen darüber hinweg. Nur das „allgemeine“ Ich, das „erkenntnistheoretische Subjekt“ oder sonst ein abstraktes Gebilde vertrat für ihre Forschungen die Stelle der individuellen, lebendigen Persönlichkeit in ihrer konkreten Vielspältigkeit. — Um so mehr Hochachtung erwiesen die älteren Historiker den Individualitäten. Sie sahen darin eine Art Mysterium, letzte Gegebenheiten, denen gegenüber jede wissenschaftliche „Erklärung“ versagen müsse und denen sie das ganze Weltgeschehen aufbürdeten. — Die Historiker neueren Schlages, besonders wenn sie von naturwissenschaftlichen Methoden beeinflußt waren, erwiesen den Individualitäten bedeutend weniger Reverenz. Sie behandelten dieselben nicht als unnahbare Wesenheiten transzendenten Ursprungs, sondern gingen ihnen keck mit allerlei Erklärungsprinzipien zu Leibe. Aber einerlei, ob sie aus der „Rasse“, der „Vererbung“, dem „Milieu“, aus wirtschaftlichen oder psychologischen Zeitverhältnissen die Persönlichkeit erklären zu können glaubten, es erwies sich doch, daß ihre Prinzipien viel zu allgemein und schematisch waren, um etwas so unendlich Kompliziertes, wie es jede Individualität ist, restlos erschöpfen zu können. — Das neueste Verfahren, der Individualität beizukommen, tritt wesentlich bescheidener auf. Die differentielle Psychologie will zunächst nicht „erklären“, sondern vor allem „beschreiben“ und das Gefundene in Typengruppen „ordnen“. Es ist kein Zweifel, daß diese Methode das Problem am meisten zu fördern verspricht, und wir werden oftmals ihre Ergebnisse zu Rate ziehen. Indessen geht auch die differentielle Psychologie von Voraussetzungen aus, die vorher prinzipiell erörtert werden müssen. Vor allem setzt sie stillschweigend voraus, daß die Individualität überhaupt begrifflich zu fassen sei. Und damit kommen wir zu unserer Stellung des Problems. Wir beginnen mit dem Nachweis, daß jede Individualität letzten Endes eine irrationale Größe ist, die sich einer erschöpfenden begrifflichen Fassung überhaupt entzieht. Des weiteren erörtern wir, inwieweit dennoch von einer Rationalisierung der Individualität gesprochen werden kann; wir prüfen die Möglichkeiten und die bisherigen Lösungsversuche, denen wir eine eigene Lösung entgegenstellen, und wir unternehmen es zum Schluß, die Anwendbarkeit dieser Lösung auf die verschiedensten Lebensgebiete darzutun.

Als „rational" bezeichnen wir dabei einen Begriff, der sich scharf umgrenzen läßt und mit sich selbst identisch bleibt, kurz, der den Anforderungen der traditionellen Logik entspricht. „Irrational" dagegen heißt uns ein Tatbestand, der sich jenen Anforderungen entzieht. Fußend auf der Selbstanalyse und dem Nachweis der objektiven Widersprüche, in die man sich überall bei dem Versuch, die Individualität als rationalen Begriff zu fassen, verwickelt, stellen wir zunächst die Irrationalität des gemeinten Tatsachenkomplexes fest, um dann zu untersuchen, wie man trotzdem dazu gelangt, eine aus mannigfachen Gründen geforderte Rationalisierung vorzunehmen. Hinter dem so erörterten Einzelfall wird sich uns dabei das allgemeinere, erkenntnistheoretische Problem erheben, ob und wie weit es überhaupt möglich ist, das irrationale Sein, innerhalb dessen die als „individuell" bezeichneten Tatsachen nur einen Ausschnitt darstellen, in rationale Begriffe einzufangen. Insofern wird sich unsere Lösung des Einzelproblems zu prinzipieller Bedeutung ausweiten.

Kapitel I. **Das Irrationale der Individualität.**

1. Versuchen wir es, diejenigen Tatbestände, die man gemeinhin, ohne die Berechtigung dazu nachzuprüfen, als „individuell", ansieht, gegen diejenigen abzugrenzen, die keinen Anspruch darauf haben, in den Kreis des Individualitätsbegriffs einbezogen zu werden, so stoßen wir auf unüberwindliche Schwierigkeiten.

Selbst wenn wir, was zuweilen geschieht, unsere Individualität gleichsetzen mit unserer leiblichen Individualität und eine geistige Individualität nur so weit gelten lassen, als sie von der leiblichen getragen wird, selbst dann ist die Grenze (in diesem Falle die Haut unseres Körpers) bedeutend abstrakter, als es auf den ersten Blick scheint. Denn der so umgrenzte Sachbestand kann zwar von bestimmten Umgebungen isoliert werden, keineswegs aber von einer Umgebung überhaupt. Nur abstrakt kann er als Absolutum gelten, realiter bildet er stets einen Teilbestand größerer Zusammenhänge, letzten Endes der Welt, mit denen er in beständiger und notwendiger Wechselbeziehung steht. Das Bestehen unserer leiblichen Persönlichkeit ist daran geknüpft, daß unablässig Atem, Speise und Trank durch sie hindurchgehen, daß sie einen Boden hat, auf dem sie fußt, daß beständige Reize ihre Sinnesorgane wachhalten und daß hundert andere Beziehungen zur Außenwelt vor-

handen sind. Die Ausschaltung nur eines Teiles derselben würde die Vernichtung des Leibes bedeuten.

Mit unserer geistigen Persönlichkeit ist's aber nicht anders. Verstehen wir darunter zunächst nur den an unseren Leib gebundenen Bewußtseinskomplex, so ergibt sich, daß sich auch um ihn höchstens eine abstrakte und in jedem Augenblick wechselnde Grenze ziehen läßt. Die Körperhaut kann hier noch weniger als beim Leibe als Scheidewand dienen. Denn sind nicht bereits unsere Sinnesempfindungen jenseits der Haut lokalisiert, zugleich als unser Erleben und als etwas außer uns Liegendes charakterisiert? Nehme ich einen Stock zur Hand und taste ich mit seiner Spitze einen Gegenstand ab, so ist mein Empfinden in der Spitze des Stockes lokalisiert. Nehme ich ein Fernrohr zur Hand und erschaue ich damit einen Stern in der Tiefe des Himmelsraumes, so beziehe ich diesen Stern gleichsam ein in meine Individualität, sein Licht wird meine Empfindung, meine Individualität reicht sozusagen bis zu jenem Stern. Man hat daher geistreich die Werkzeuge als Verlängerungen unserer Sinnesorgane bezeichnet; man könnte sie auch als Ausdehnungsmöglichkeiten unserer Individualität ansehen. Denn sie erweitern die Möglichkeit, das hypothetische Zentrum unserer Persönlichkeit mit der Außenwelt in Beziehung zu setzen, und in Wirklichkeit besteht ja unsere Persönlichkeit fast ausschließlich aus solchen Beziehungen. Auch unsere Gedanken, unsere Gefühle, unsere Willenshandlungen sind zum größten Teil solche Beziehungen zur Außenwelt, die diese gleichsam aufnehmen in den Kreis des Persönlichen. Die Kleider, die wir tragen, das Haus, das wir bewohnen, das Weib, das wir lieben, empfinden wir als verbunden mit unserer Persönlichkeit. Ich spreche von „meinem" Freunde, wie ich von „meinem" Herzen spreche. Die Vorstellung des Malers ist ein Teil seines Selbst, sie bleibt es auch, wenn er sie zum Bilde gestaltet. Wir sagen, „seine Persönlichkeit stecke in seinem Werke". Stirbt uns ein lieber Mensch, so haben wir das Gefühl, ein Teil unserer eigenen Persönlichkeit führe mit ihm in die Grube, und das ist mehr als eine bloße Metapher. Denn noch weniger als unsere leibliche ist unsere geistige Persönlichkeit von der äußeren Körperhaut umschlossen, sie hat überhaupt keine bestimmte Grenze. Sie steht in beständigem Zusammenhang mit wechselnden Teilen der Welt, die ebenso gut oder ebenso schlecht isolierbar sind wie sie selbst. Kurz, höchstens durch Ab-

straktion, niemals realiter, läßt sich unsere Persönlichkeit, die geistige so wenig wie die leibliche, umgrenzen.

Nur ganz kurz sei hier das Problem des Verhältnisses der leiblichen zur geistigen Persönlichkeit gestreift, ohne daß wir uns an die schwierigen metaphysischen Fragen, die sich an dieses Problem knüpfen, zu verwickeln gedenken. Einerlei, ob man sich für den Parallelismus oder die Wechselwirkung entscheidet, zugeben muß man, daß enge Beziehungen zwischen leiblicher und seelischer Persönlichkeit bestehen, zugleich aber, daß die geistige Persönlichkeit viel weiter reicht als die leibliche. Das zeigt sich vor allem daran, daß die geistige Persönlichkeit den leiblichen Tod zu überdauern vermag. Wir meinen das hier nicht im Sinne einer transzendenten Unsterblichkeitslehre, sondern bleiben ganz im Diesseits, wenn wir konstatieren, daß die Persönlichkeiten Christi, Luthers, Goethes noch heute lebendig sind und wirken, obwohl die körperlichen Träger schon lange dahin sind, ja zum Teil — wie bei Christus — in ihrer Existenz überhaupt bezweifelt werden. Dabei ist diese weiterlebende geistige Persönlichkeit keineswegs nun fest in sich begrenzt, sondern auch sie wächst noch weiter, ändert sich und breitet sich aus. Man denke nur, wie die Persönlichkeit Christi nach seinem Tode an Größe, Würde und Universalität noch immer gewonnen hat und auch heute noch weiter sich wandelt. Oder welche Wandlungen auch jetzt noch die Persönlichkeit Goethes durchmacht! Denn die Wirkungen der Individualität gehören zu ihr selber wie die Strahlen der Sonne zur Sonne gehören. Eine feste Grenze zu ziehen, ist da nirgends. Die Peripherie der Persönlichkeit ist nirgends festzustellen. Man wende nicht ein, daß es sich um eine bloße Metapher handele, wenn wir von einer Fortdauer der Persönlichkeit im eben ausgeführten Sinne reden. Wir handeln hier über den „Begriff" der Persönlichkeit, und dieser ist nicht an die reale Existenz gebunden. Indessen wollen wir im weiteren Verlauf unserer Untersuchungen das Thema nicht so weit ausdehnen und sprechen auch von geistiger Persönlichkeit nur in dem Sinne, daß wir damit die Bewußtseinssphäre des noch lebenden Menschen meinen, und unser Hauptproblem ist die Möglichkeit, diese begrifflich zu fassen.

2. Noch in anderer Hinsicht ist es unmöglich, eine feste Grenze unserer Individualität zu ziehen. Nicht nur gegen das Außerindividuelle, auch innerhalb des Überindividuellen, also dessen, was zu gleicher Zeit vielen Individualitäten gemeinsam ist, gibt es keine feste Grenze. Vieles, was wir als Element unserer Individualität ansehen, haben wir nichtsdestoweniger gemein mit anderen Individualitäten. Auch das gilt vom Leiblichen wie vom Geistigen. Unsere äußere Gestalt, unser ganzer Körper, ist nur ein Teilglied einer Kette, die aus grauester Vorzeit in dunkle Zukunft hinübergleitet. Vieles, was wir als Allerpersönlichstes in

unserer physischen Konstitution ansehen, ist Erbe von unseren Ahnen und geht weiterhin über auf unsere Nachfahren. Durch die Zeugung sind wir physisch Teile eines überindividuellen Zusammenhangs. — Und geistig sind wir das nicht minder. Wir sind Träger von Gedanken und Willensströmungen, die keineswegs nur uns angehören, sondern die wir gemeinsam mit Tausenden von anderen Individuen haben. Und selbst unsere Gefühle, die scheinbar ganz aus dem Innern unserer Persönlichkeit stammen, können in seltsamen Konnex mit denen anderer Menschen treten. Bei sogenannten Massensuggestionen hört die Individualität plötzlich auf, Individualität zu sein, sie ist nur Teil einer Masse, fühlt und handelt durchaus als Glied eines überindividuellen Komplexes. Was in solchen Fällen besonders grell heraustritt, ist aber auch sonst allenthalben der Fall. Auch wo wir uns dessen nicht bewußt werden, fühlen, wollen, handeln wir durchaus als Teile von überindividuellen Ganzen, mögen diese nun die Familie oder die Berufskaste oder der Staat oder die Menschheit sein. Unser Bewußtsein täuscht uns da oft über den wahren Sachverhalt. Mancher Mensch, der glaubt, nur für seine individuellen Interessen zu handeln, besorgt gerade damit die Geschäfte der Allgemeinheit. Auch die stärksten Individualitäten der Geistesgeschichte erscheinen, aus größerer Entfernung betrachtet, durchaus als Angehörige ihres Zeit- und Nationaltypus. Ja, ihre scheinbar individuelle Leistung stellt sich, historisch gesehen, oft als die notwendige Konsequenz zeitlich gegebener Vorbedingungen dar. Michelangelo oder Correggio führen den Renaissancestil, indem sie als Vollender von gewissen immanenten Tendenzen desselben erscheinen, kraft ihrer Individualität in das Barock hinüber. Daher erscheint für manche Geschichtsphilosophen das Individuum nur als Träger allgemeiner Ideen. Die Berechtigung einer solchen Betrachtungsweise werden wir später beleuchten. Vorläufig stellen wir nur fest, daß jede Individualität zum mindesten zum Teil in überindividuelle Zusammenhänge hineingehört, ja, daß es schier unmöglich ist, Individuelles und Überindividuelles einander entgegenzusetzen. Die von Goethe halb scherzhaft aufgeworfene Frage: „Was ist denn an dem ganzen Kerl original zu nennen?" birgt sehr weitschichtige psychologische und philosophische Probleme.

3. Aber selbst wenn wir von diesen Schwierigkeiten absehen und unsere Individualität, wie es in der Praxis des Lebens viel-

fach geschieht, als isolierbares Etwas ansehen, so sind damit nicht alle Fragen gelöst. Wir stehen dann vor dem Zwiespalt, daß die Individualität einerseits als etwas Konstantes, mit sich selbst Identisches angesehen wird, daß aber andererseits mannigfache Tatsachen diese Konstanz und Identität in Frage stellen. — Betrachten wir zunächst die eine Seite dieses Widerspruchs! Keine Individualität ist konstant mit sich selbst identisch, jede ist eine sich beständig wandelnde Variable! Da sind zunächst die „typischen" Abwandlungen: Aus dem unmündigen Kinde wird der Jüngling (oder die Jungfrau), es folgt das Alter der Reife und die Zeit des Hinsinkens im Greisenalter. Wir bezeichnen diese Wandlungen als die Stufen der Reifung. Zum Teil mit ihnen eng verknüpft und doch nicht identisch damit ist die Erscheinung der geschlechtlichen Differenzierung; das allmähliche Hervortreten (und spätere Zurücktreten) der sexuellen Funktionen kann als selbständiges Sondermoment innerhalb des Gesamtphänomens der Reifung angesehen werden. Derartiger Sondererscheinungen können wir indessen noch andere unterscheiden. Denn fast alle seelischen Funktionen sind nach ihrem Hervortreten und Zurücktreten Teilfaktoren der Reifung. Nur einige typische Fälle können hier genannt werden: der Überschwang des Gefühls und der Phantasie im Jünglings- (bzw. Jungfrauen-) Alter, das Überwiegen der ruhigen Überlegung im Mannesalter, das allmähliche Erlöschen der Leidenschaften im Greisenalter sind solche Teilerscheinungen der Reifung. Zu diesen Änderungen der seelischen Funktionen kommen die Einflüsse der von außen in die Seele eintretenden Inhalte. So ist das allmähliche Anwachsen des Erfahrungsschatzes (zunächst bloß nach seiner quantitativen Seite) ebenfalls ein Wandlungsphänomen; denn die Erfahrungen, die wir machen, sind nicht bloß äußerlich aufgenommene Materialien, die wir mitführen wie ein Wagen seine Ladung: Sie bilden unsere Persönlichkeit um, indem sie auf die erlebende Individualität zurückwirken. Ferner kommen mannigfache Anpassungserscheinungen hinzu: man lernt Leidenschaften beherrschen, man bildet spezifische Organe aus, man stellt sich ein auf bestimmte Lebensverhältnisse. Die Berufswahl z. B. ist eine typische derartige Einstellung.

Neben diesen typischen, d. h. in jedem Menschenleben aufzeigbaren Wandlungen steht die unübersehbare Fülle der individuellen. Hat doch im einzelnen Falle schon jede der typi-

schen Wandlungen ihr individuelles Gesicht, insofern als die Phänomene der Reifung oder der sozialen Anpassung sich bei jedem Menschen in verschiedener Weise vollziehen. Erwägt man nicht nur die Menge der Erfahrungen, sondern ihre unendlichen qualitativen Variationsmöglichkeiten, so steigt die Wandelbarkeit der Individualität ins Ungeheure. Bestimmte Erlebnisse, eine Liebe, eine Freundschaft, eine Willensreizung, können tiefeingreifend den ganzen Charakter beeinflussen. Krankheiten, besonders solche des Nervensystems, können den Menschen umwandeln, einen Saulus zu einem Paulus machen. Wechsel der klimatischen, landschaftlichen, sozialen Umgebung können abfärben auf die Individualität. Das Horazische: „Coelum non animum mutant qui trans mare currunt" ist nur zum Teil richtig. Sehr oft finden wir, daß ein Wechsel der Umgebung (und sei es nur ein zeitweiser) auch einen Wechsel in der Individualität mit sich zieht: Wievielen Deutschen ist Italien zum „Erlebnis", also zum charakterumbildenden Faktor, geworden, d. h. sie kamen als ganz andere wieder, denn als sie hinabgezogen waren. Und zwar ist ein solcher Einfluß nicht immer ein einfaches Übernehmen fremder Einwirkungen, oft handelt es sich auch um eine Reaktion des bisherigen Ich gegen die neue Umwelt, so daß das Resultat des Zusammentreffens gerade der Richtung des Einflusses entgegengesetzt ausfällt. Oft hat sich der Deutsche in der Fremde erst selber gefunden, gerade durch den Widerspruch!

Ich nenne eine solche Einwirkung eine reaktive. Sie gilt auch von der Beeinflussung durch andere Menschen. Nur allzuoft ist in den Geisteswissenschaften übersehen worden, daß dort, wo man von Einwirkungen einer Persönlichkeit auf eine andere spricht, nicht die Wirkung der Ursache adäquat ist. Die Einwirkung hat oft einen ihrer ursprünglichen Tendenz gerade entgegengesetzten Erfolg. Es ist ganz falsch, in diesem Falle von „Mißverstehen" zu sprechen. Wenn Kant auf Fichte einwirkt in einer Richtung, die er selbst als adäquat nicht anerkennen kann, so bleibt es doch eine oberflächliche Beurteilung, wenn man glaubt, das Ganze als ein „Mißverständnis" von seiten Fichtes abtun zu können. Einerlei, ob man Fichtes Philosophie, wie sie sich unter dem Anstoß durch die Kantsche Philosophie herausgebildet hat, als Fortschritt oder Rückschritt ansieht: abstreiten kann man nicht, daß etwas ganz Neues entstanden ist. Der Einfluß der fremden Individualität ist hier derart gewesen, daß die eigene sich unter Anregung von seiten der fremden weiterentwickelt hat, aber nicht in der Richtung des Anstoßes, sondern in der ihr innewohnenden eigenen Richtung, die jenem Anstoß ganz unadäquat war. Nicht immer wird diese Richtungsverschiedenheit den beteiligten Persönlichkeiten klar.

Gar viele Lehrer haben nie erkannt, daß ihr Einfluß den Schüler keineswegs in der vom Lehrer gewollten Richtung förderte, und mancher Jünger hat nie gewußt, daß er den Anstoß des Meisters ganz umbog. Paulus hat sicher immer geglaubt, den Gedanken Christi in dessen Richtung weiterzudenken, während wir heute der Meinung sind, er habe ihn sehr wesentlich umgedacht. Der Einfluß der Positivisten, vor allem Langes und P. Rées, auf Nietzsche konnte diesen wohl eine Weile ablenken von seiner ursprünglichen Bahn, forderte dann aber dessen eigentliche Tendenz zur Reaktion heraus, sodaß Nietzsche gerade in der Bekämpfung des Positivismus sich selber fand, freilich aber als einen durch den erkannten Gegensatz reicher und stärker Gewordenen. Wir könnten in diesem Sinne die äußeren Beeinflussungen der Individualitäten unterscheiden in solche, die in der gleichen Richtung des Anstoßes fortwirken, solche, die in anderer Richtung verlaufen und solche, die direkten Widerspruch und Gegensatz hervorrufen. Ja, so kompliziert liegen die Verhältnisse, daß mehrere dieser Fälle nebeneinander oder nacheinander in Erscheinung treten können. Immerhin, auch dort, wo die Individualität sich im Widerspruch gegen Fremde in ihrer eigenen Richtung bewußter findet und sich bereichert, wandelt sie sich: sie bleibt im gleichen Typus, aber ändert sich doch innerhalb dieses Kreises.

4. Bei den bisher erörterten ,,Wandlungen" der Individualität hatten wir es mit Fällen zu tun, in denen sich die scheinbare Identität in ein Nacheinander mehrerer Individualitäten auflöste. Merkwürdiger noch sind die Spaltungen der Individualität, bei denen es sich nicht um ein Nacheinander, sondern um ein Nebeneinander handelt, wo also zwei Seelen in der gleichen Brust leben. Dieses ,,Nebeneinander" kann eine tatsächliche Verdoppelung sein. Meist handelt es sich jedoch um ein rasches Alternieren zweier Zustände. Wir denken dabei nicht an jene vorübergehenden ,,Schwankungen", von denen wir später sprechen werden: Wir haben jene Fälle im Auge, wo dauernd nebeneinander gleichsam zwei (oft noch mehr) verschiedene, ja entgegengesetzte Sphären der Persönlichkeit im gleichen Menschen bestehen.

Ein besonders häufiger Fall ist der, daß sich der Verstand in schnellstem Tempo entwickelt, während das Gefühlsleben fast auf derselben Stufe stehen bleibt, auf der es in früherem Lebensalter stand, so daß zwei verschiedene Persönlichkeiten entstehen, je nachdem der Verstand oder das Gefühl den Ton angibt. Gar mancher Gelehrte, der auf die Entstehung der Arten im Sinne Darwins schwört und lange den geozentrischen Standpunkt in der Astronomie zum alten Eisen geworfen hat, hält doch gefühlsmäßig am Kinderglauben fest. Entweder ist er sich dieser Spaltung zwischen Verstand und Gefühl bewußt und verwendet dann wohl gelegentlich seinen Scharfsinn dazu, durch dialektische Künste den Zwiespalt zu überbrücken oder zu beweisen, daß das Gefühl

doch recht habe. Oder aber es laufen die beiden verschiedenen Persönlichkeiten, die aufgeklärte wissenschaftliche und die kindergläubige, getrennt nebeneinander her. Oberflächliche Menschenbeurteilung spricht in diesem Falle oft von Heuchelei. Indessen, um gerecht zu sein, wird man diesen Begriff nur dort verwenden können, wo es sich um ein bewußtes Vorspiegeln einer anderen Persönlichkeit handelt. So ist z. B. im englischen „cant", der dem Nichtengländer vielfach als Heuchelei vorkommt, diese sicherlich vielen Briten nicht als solche bewußt: Es stecken in ihm nur zwei Persönlichkeiten nebeneinander, der brutale Geschäftsmann des Werktags und der puritanische Fromme des Sonntags. Weniger grell, aber dennoch vorhanden, besteht eine solche Spaltung der Persönlichkeit bei jedem Menschen. Wir alle haben eine Sonntags- und eine Werktagspersönlichkeit, die oft nur in losem Konnex stehen. Typisch ist auch die Spaltung zwischen Berufspersönlichkeit und bürgerlicher Persönlichkeit. Derselbe im Beruf ehern strenge Beamte oder Offizier ist im Familienkreise vielleicht ein weicher, zarter Vater und Gatte. Liest man z. B. Bismarcks Briefe an seine Braut und spätere Gattin, so wird man nicht leichtes Spiel haben, das dort sich ergebende Persönlichkeitsbild mit dem vom „eisernen" Kanzler zu vereinigen. Bei Dichtern gehört die Fähigkeit zur „Spaltung" der Persönlichkeit zu den Voraussetzungen ihrer Begabung. Man hat oft darauf hingewiesen, daß Faust wie Mephistopheles, Tasso wie Antonio gleichsam „Spaltungen" der Individualität Goethes sind.

Besonders grell treten solche Bewußtseinsspaltungen in gewissen, neuerdings oft beschriebenen pathologischen Fällen hervor. Derartige sind von Ribot, Janet, Binet, Sollier, Krishaber, Oesterreich und anderen beschrieben und analysiert worden.[1]) Hier handelt es sich nicht mehr um ein Abwechseln zweier Persönlichkeiten, sondern um eine wirklich gleichzeitige Spaltung oder auch Verdoppelung. Die Kranken äußern sich, sie seien „doppelt", sie hätten „zwei Iche", es wäre noch ein „zweites Persönlichkeitsgefühl" in ihnen.

Solche pathologischen Fälle offenbaren nur in besonderer Zuspitzung Erscheinungen, die auch der Normalmensch in sich erlebt. Die meisten ethischen und religiösen Schriftsteller kennen solche Spaltungserscheinungen, wenn sie von inneren Konflikten reden, in denen sich zwei Persönlichkeiten im gleichen Menschen um die Oberherrschaft streiten. Jedenfalls wird man sich nach Erkenntnis dieser Tatbestände sehr ernsthaft fragen müssen, ob

---

[1]) Ribot, Les Maladies de la personalité. Krishaber, De la névropathie cérébrocardiaque. 1873. P. Janet, Les Obsessions et la Psychasthénie. 1903. Oesterreich, Die Entfremdung der Wahrnehmungswelt. Journ. f. Psych. u. Neurol. VII. Derselbe, Phänomenologie des Ich. 1911. besonders S. 379ff.

der Begriff der Individualität, wenn man seinen Grundsinn der „Ungeteiltheit" dabei mitdenkt, noch zu Recht bestehen kann.

5. Neben die dauernden „Wandlungen" der Persönlichkeit und die ebenfalls eine gewisse Dauer zeigenden „Spaltungen" der Persönlichkeit stellen wir als dritte Erscheinungsgruppe die „Schwankungen", die sich deutlich als bloß vorübergehend kennzeichnen. Auch bei diesen Schwankungen kann man typische, allen oder wenigstens sehr vielen Menschen gemeinsame aufzeigen, und individuelle, die sich aus der besonderen Konstellation des Einzelmenschen ergeben, davon unterscheiden.

Zu den typischen rechne ich z. B. alle jene Schwankungen, die durch den Wechsel der Tages- oder der Jahreszeit bedingt sind. Fast alle Menschen sind des Morgens anders gestimmt als des Abends, im Frühling anders als im Herbst. Ausgeschlafenheit oder Müdigkeit, Ärger oder Verliebtheit und tausend andere vorübergehende Stimmungen bringen auch Schwankungen des gesamten persönlichen Verhaltens mit sich, Schwankungen, die doch gewisse typische Gleichmäßigkeiten aufweisen.

Indessen selbst innerhalb dieser typischen Schwankungen zeigen sich individuelle Besonderheiten. Jeder Mensch hat seine besondere Art, verliebt oder geärgert zu sein. Der Alkohol- oder der Nikotingenuß erzeugen zwar gewisse typische Wirkungen, daneben aber auch durchaus individuelle. Dasselbe Musikstück kann den einen Menschen erheitern, den anderen aufregen; ja, es kann auch in demselben Menschen ganz verschiedene Stimmungsschwankungen, je nach der zufälligen Disposition, hervorrufen. Auch hier kommt die oben gekennzeichnete Dreiheit der Wirkungsmöglichkeiten in Betracht: die in gleicher Richtung bewegende, die in andere Richtung treibende und die eine direkte Reaktion hervorlockende.

Auch gradweise unterliegen die verschiedenen Individualitäten solchen Schwankungen in verschiedenem Ausmaße. Nervöse Menschen, Künstler, Frauen, Kinder, sind solchen Schwankungen besonders zugänglich, sowohl was die Häufigkeit als auch was die Stärke der Schwankung anlangt. Es gibt Fälle, in denen die Schwankung so stark ist, daß das Individuum selber, wenn es in den normalen Zustand zurückgekehrt ist, gar nicht mehr begreifen kann, wie es zu den in jenem Schwankungszustand begangenen Handlungen gekommen ist. Wiederholen sich diese Schwankungszustände in gewisser Regelmäßigkeit in gleicher Weise, so nähert sich die Erscheinung der oben beschriebenen „Spaltung" der Persönlichkeit. Solche Schwankungen werden oft durch die äußere Umgebung hervorgerufen. Bewegliche Menschen

geben sich im Verkehr mit jedem anderen Menschen als besondere Individualitäten, reagieren auf jeden ganz anders. Liest man z. B. den Briefwechsel Richard Wagners und vergleicht man, wie grundverschieden er sich oft am selben Tage in seinen Briefen an Mathilde Wesendonk und Liszt gibt, so zweifelt man oft an der Identität des Briefschreibers. Ebenso pflegt die Lektüre eines wirksamen Buches oft zeitweise „einen ganz anderen Menschen" aus einem empfänglichen Leser zu machen. Die ganze Art des Denkens und Fühlens scheint sich unter dem Einfluß des Kunstwerks zu ändern. Das ist gradweise verschieden. Es gibt jedoch einen ganz bestimmten Typus von Kunstgenießenden, den ich an anderer Stelle als den „Mitspieler" bezeichnet habe, der sich Kunstwerken gegenüber seiner eigenen Persönlichkeit fast ganz entäußert, während „der Zuschauer" weit mehr er selbst bleibt.[1])

6. Noch ein Weiteres kommt hinzu, die Variabilität des Individualitätsbegriffs ins Unendliche zu steigern. Im Leben handelt es sich ja nicht um die Individualität „an sich", sondern um die „Erscheinung" derselben, d. h. die Spiegelung im eigenen Bewußtsein oder dem anderer Individualitäten. Bedenken wir nun, daß keiner dieser Spiegel „objektiv" ist, sondern aus den verschiedensten Gründen mehr oder weniger das zu spiegelnde Bild einseitig auffaßt und verzerrt, so scheinen wir uns einer fast burlesken Phantasmagorie gegenüber zu finden.

Die Gründe, aus denen jeder Mensch eine fremde Individualität nicht getreu „spiegelt", sind teils intellektueller, teils emotionaler Natur. Da nur ganz geringe feste Anhaltspunkte gegeben sind, in der Hauptsache sich unsere Vorstellung von anderen Individualitäten auf Schlüssen mancherlei Art aufbaut, so ist ganz klar, daß schon ein starker Intellekt dazu gehört, um hier eine richtige Schlußkette zu bilden. Dazu urteilen wir in den meisten Fällen sehr aus der Ferne, sehen nur gröbste Umrisse. Kein Wunder also, daß die meisten Vorstellungen, die wir von anderen haben, grobe, ganz allgemeine Schemata sind, die voll von Irrtümern stecken. Da zudem jede Vorstellung und jeder Begriff danach strebt, etwas Dauerndes, Konstantes zu sein, das Objekt der Vorstellung und des Begriffs in unserm Falle aber ein beständig sich wandelndes Etwas ist, so ergibt sich, daß selbst das, was vor einem Jahre annähernd richtig war, heuer ganz falsch sein kann. Es ist z. B. bekannt, daß Eltern selten richtige Bilder von ihren Kindern haben, weil die einmal geprägten Vorstellungen aus früheren Zeiten immer wieder sich vordrängen, so daß sie die

---

[1]) Vgl. meine Psychologie der Kunst. Bd. I. Kap. IV (1912).

unbefangene Erkenntnis versperren. Handelt es sich um eine hervorragende, außerordentliche Persönlichkeit, so wird die Sache vollends schlimm. „Comprendre c'est égaler!" Wir nehmen letzten Endes alle Maßstäbe für andere aus uns selber. Reichen diese nicht aus, so werden die Dimensionen falsch. Bedenken wir nur, was harmlose Pedanten und enge Köpfe für Bilder von großen Genies entworfen haben! Wie ist da alles banalisiert und ins kleine herabgezogen! Mit vollem Rechte erwidert Hegel auf den bekannten Satz, daß niemand vor seinem Kammerdiener ein Held sei, — das sei nicht deshalb so, weil der Held kein Held, sondern weil der Kammerdiener ein Kammerdiener sei!

Zu diesen intellektuellen Schwierigkeiten treten die emotionalen! Nichts färbt, entstellt und verzerrt unsere Vorstellungen von anderen Menschen so sehr als unsere Gefühle. Die Liebe verklärt, der Haß verhäßlicht. Nicht nur von Wallenstein gilt, was Schiller von ihm sagt, daß sein Charakterbild von der Parteien Gunst und Haß entstellt in der Geschichte schwanke. Die Nachwelt urteilt ebenso subjektiv wie die Mitwelt, nur auf Grund anderer Gefühle. Wenn schon die Weltgeschichte das Weltgericht ist, so gilt doch auch von ihr, daß keines ihrer Urteile endgültig ist. Wie hat sich z. B. gerade Schillers Bild, der jenen Satz geprägt, im Urteil der Nachwelt gewandelt, und welche Wandlungen wird es noch weiter erfahren! Wie sehr hat sich unser Begriff von Boecklin z. B. im Laufe des letzten Menschenalters gewandelt. Erst war er ein seltsamer Sonderling, dann ein überragendes Genie, dann ein mittelmäßiger Maler, der das Wesen seiner Kunst gar nicht erfaßte! Bei alledem handelt es sich nicht um bloße gefühlsmäßige Werturteile, nein, um ganz greifbare Sachurteile! Denn nicht nur die Werturteile werden durch die sachlichen Urteile bedingt, sondern mindestens ebensosehr hängen die Sachurteile von den Werturteilen ab. Die meisten Menschen sind blind für die Vorzüge ihrer Feinde und die Fehler ihrer Freunde. So kommt es denn, daß es genau soviel Vorstellungen von einer Persönlichkeit gibt, als es vorstellende Personen gibt!

Aber nicht allein die anderen Menschen haben keine adäquaten Begriffe von unserer Individualität — wir selber haben sie in der Regel nicht. Eine völlige Erkenntnis vom eigenen Ich ist unmöglich! Gewiß, unsere einzelnen Seelenerregungen erleben wir unmittelbar, sobald wir aber über das Momentanerlebnis hinaus eine Vorstellung oder einen Begriff unseres Selbst zu bilden ver-

suchen, verarbeiten wir das unmittelbar Erlebte unter Zuhilfenahme mannigfacher Kategorien und heben so jene Unmittelbarkeit vollkommen auf. Dazu treten emotionale Färbungen. Jeder Mensch spielt mehr oder weniger vor sich selbst Theater, unbewußt, aber auch zuweilen bewußt. Man sieht sich so, wie man sich sehen möchte! Jeder Mensch trägt ein Idealbild von sich selbst im Herzen und modifiziert danach seine Realvorstellung von sich. Vor allem handelt es sich dabei um Wertverhältnisse, die aber auch die rein tatsächlichen Gegebenheiten verschieben! Die Geschichte erzählt, welch seltsame Vorstellungen manche Menschen von sich selber hatten! Selbst ein so glänzender Selbstbeobachter wie Goethe hat sich — so urteilt die Nachwelt auf Grund von Tatsachen — über sich selber in vielen Punkten getäuscht. Wie unendlich viel mehr muß das bei schlechten Selbstbeobachtern der Fall sein!

7. Wir haben, ohne Vollständigkeit auch nur anzustreben, an bezeichnenden Beispielen aufzuzeigen versucht, wie außerordentlich schwer faßbar die „Individualität" ist. Sie erscheint als ein Komplex, der kein festes Zentrum und noch weniger eine feste Peripherie hat, der sich mit anderen verwandten Komplexen kreuzt und schneidet, der seine Art beständig wandelt, der sich zu spalten scheint, und von dem zwar zahlreiche Erscheinungsformen existieren, von dem aber außerordentlich schwer festzustellen ist, was er denn wirklich und „an sich" ist. Man muß sich angesichts dieser Tatsachen wundern, daß dennoch im Leben überall stillschweigend eine Faßbarkeit und konstante Identität der Persönlichkeit angenommen wird. Man redet von jenem Knaben J. W. Goethe, der seines Vaters Geschirr zum Fenster hinauswarf, und jenem Greis, der den „Chorus mysticus" schrieb, als „demselben" Menschen. Und jener andere, der für deutsche Gotik schwärmend das Straßburger Münster erklomm, und jener andere, der sich in Rom als Römer fühlte, und jener, der Frau von Stein liebte und bald darauf Christiane Vulpius heiratete, war das immer „dieselbe" Individualität? Ist es nicht eine noch größere Willkür, wenn wir hier von „Identität" sprechen, als wenn wir ein paar Gletscherbäche am St. Gotthard und den breiten, trüben Strom, der durch Hollands Deiche flutet, mit demselben Namen als „Rhein" bezeichnen?

Nein, täuschen wir uns nicht darüber! Die Individualität, wie sie sich einer genaueren Analyse darstellt, ist etwas durch-

aus Irrationales. Sie entzieht sich der logischen Fassung, weil sie weder scharf umgrenzt werden kann, noch eine konstante Identität aufzuweisen hat. Und dabei haben wir uns in unseren Betrachtungen nur auf dem Boden der Erfahrung bewegt! Alles Transzendente und Metaphysische schieden wir streng aus, obwohl unter diesen Gesichtspunkten das Irrationale der Persönlichkeit noch stärker hervortreten würde. Indessen wollen wir auch weiterhin im wesentlichen allein uns an die psychologische Analyse halten und allein unter diesen Gesichtspunkten das Problem erörtern.

Kapitel II. **Rationale Elemente der Individualität.**

1. Angesichts dieser unbestreitbaren, durch Selbstanalyse wie durch objektive Feststellungen erweisbaren Irrationalität des im Individualitätsbegriff bezeichneten Tatbestandes muß es fast wundernehmen, daß man trotzdem überall im Leben und auch in der Wissenschaft die Individualität wie eine umgrenzbare, konstante Größe behandelt. Man hat sie wohl als ,,Monade", als ,,Entelechie" oder ähnlich bezeichnet und durch oft seltsame dialektische Manöver die sich aufdrängenden Widersprüche zu beseitigen gesucht. Man ging dabei — bewußt oder unbewußt — von der Annahme aus, daß es innerhalb des Gesamtphänomens gleichsam einen festen Kern gäbe, der im Wechsel beharrte und neben dem alles sich Wandelnde nur ,,akzidentiell" wäre. In einem solchen hypothetischen ,,Kern" der Individualität glaubte man den inneren Grund für die Handlungen und die Denkweise eines jeden Menschen erfassen zu können. In diesem Sinne heißt's in Schillers Wallenstein (Wallensteins Tod II, 3):

> ,,Hab ich des Menschen Kern erst untersucht,
> So weiß ich auch sein Wollen und sein Handeln."

Letzten Endes steckt auch in diesem Einzelproblem die alte metaphysische Vorstellung der Substanz mit ihren Akzidentien, die von jeher gerade bei der Anwendung auf Singuläres ihre Widersprüchlichkeit offenbarte. Ohne dem hier nachzugehen, suchen wir nur die Anhaltsmomente zu ergründen, die den Glauben an einen solchen ,,Kern" der Individualität psychologisch möglich machten. Und zwar scheinen drei Tatsachen hierbei zusammengewirkt zu haben. Erstens läßt sich innerhalb des mannigfachen Wechsels dennoch eine gewisse Kontinuität feststellen, die

man irrtümlicherweise als „Identität" nahm. Zweitens gibt es innerhalb der sich wandelnden Tatbestände solche, die sich sehr langsam wandeln, so daß man immerhin von einer relativen Konstanz bei ihnen reden könnte. Und drittens besteht in der Seele ein subjektives Bewußtsein einer Identität der Persönlichkeit, das sich trotz aller es widerlegenden Tatsachen erhält. Auf diese drei Momente baut sich jeder Versuch auf, die Individualität zu rationalisieren, d. h. innerhalb der unumgrenzbaren, sich wandelnden Mannigfaltigkeit einen faßbaren, identischen Tatbestand herauszulösen und ihn als das Wesen der Individualität dem sich Wandelnden als dem Zufälligen und Nebensächlichen gegenüberzustellen.

Zu Hilfe kommt solchen Versuchen als negativer Grund noch der Umstand, daß wir in der Praxis des Lebens den Wandlungen der Individualität wenig Beachtung schenken, ja, daß sie überhaupt schwer festzustellen sind. Das ist nicht nur gegenüber anderen der Fall, deren geistige Verhältnisse wir stets nur auf Grund sehr minimaler Anhalte erschließen, es gilt auch von uns selbst. Wir werden uns der eigenen Wandlungen in der Regel wenig bewußt, weil das frühere Stadium im späteren aufgeht, nicht ihm als Gegenwärtiges konfrontiert werden kann. Auch das Gedächtnis ist da eine zweifelhafte Hilfe; denn unsere Erinnerungen wandeln sich mit uns, bleiben nicht unverändert wie Akten im Schranke in den Ganglienzellen des Hirns verstaut, sondern nehmen Farbe und Form der späteren Lebensepochen an. Selbst wenn wir uns die größte Mühe geben, können wir als Vierzigjährige nicht denken und fühlen, wie wir als Fünfzehnjährige gedacht und gefühlt haben. Kommt uns einmal ein wirkliches Dokument aus unserer Vergangenheit, etwa ein Brief, den wir vor Jahren geschrieben haben, zur Hand, dann erst bemerken wir mit Erstaunen, wie sehr wir uns gewandelt haben. In der Regel sehen wir auch die eigene Vergangenheit durch die Brille der Gegenwart und legen, wenn wir uns eine Vorstellung von uns selbst, wie wir einstmals waren, machen, ganz unbewußt unsere jetzigen Gefühle und Denkweisen unter. Außerdem verstärkt ein periodisches Wiederkehren früherer Stimmungen und Gedanken in uns das Gefühl, daß sie — wenn auch zeitweilig ausgeschaltet — doch immer unverändert weiter dauerten. Trotzdem dürfen alle diese Momente nicht darüber täuschen, daß es in der Seele nichts wirklich Konstantes gibt; höchstens relativ konstante, d. h. langsam und kontinuierlich sich wandelnde Tatbestände gibt's in der Seele innerhalb des kaleidoskopartigen Durcheinanderrinnens der Gesamtheit des psychischen Lebens, und diese relativ konstanten und kontinuierlichen Dinge seien darum zunächst herausgearbeitet.

2. Als sichtbarer, äußerer Vertreter einer mit sich selbst identischen Persönlichkeit gilt in der Regel die äußere Erscheinung,

d. h. der Leib. Handelt es sich dabei im Hinblick auf die Gesamtheit der Individualität nur um eine konkrete Repräsentation, so ist doch der Leib als lokalisierbares, physisch notwendiges Zentrum der mannigfach ausstrahlenden Persönlichkeitsbeziehungen immerhin wichtig genug, so daß Machs oft angeführte scherzhafte „Zeichnung des Ich" nicht ganz sinnlos ist.[1])

Indessen ist auch der Leib keineswegs eine konstante Identität. Wie er nur durch Abstraktion isolierbar ist von seiner Umgebung, so ist er auch nur durch Abstraktion von sehr zahlreichen Wandlungen als Konstante anzusehen. In Wirklichkeit besteht sein Leben in einem ununterbrochenen Ersatz der sich verbrauchenden Baustoffe durch neue. Nach wenigen Jahren ist material von dem heute vorhandenen Leibe nichts mehr vorhanden, obwohl äußerlich die Form einigermaßen geblieben ist. Sehr geistreich vergleicht Lotze das Beharren des Leibes mit dem eines Wirbels, den ein besonders gestaltetes Hindernis im Flußbett eines Stromes erzeugt. „Solange die Form des Flußbetts dieselbe sein und solange die Wellen zuströmen werden, wird unaufhörlich sich dies Spiel der Bewegung erneuern, in immer gleicher Gestalt, scheinbar unverändert, obwohl es doch von Augenblick zu Augenblick andere Fluten sind, die kommend es erzeugen und gehend es verlassen."[2]) — Aber selbst die Form des Leibes ist nicht wirklich dauernd. Oft ändern sich die Menschen äußerlich in wenigen Jahren derart, daß sie von ihren besten Freunden nicht wiedererkannt werden, wenn diese die Wandlungen nicht allmählich miterlebt haben. Trotzdem nimmt man in der Praxis des Lebens die allmähliche, kontinuierliche Wandlung als relative Identität hin.

3. Ähnlich ist's mit der geistigen Persönlichkeit. Bei ihr gehen die Wandlungen sogar viel rascher und, wenn man bei ihr von Kontinuierlichkeit reden will, so muß man eine nur erschließbare Latenzzeit des Bestehens annehmen. Das tun wir denn auch in der Regel und nehmen an, daß die Vorstellungen, die wir als Dauerbestände der Seele ansehen, im Unterbewußtsein oder als Disposition ein kontinuierliches, wenn auch latentes Dasein führen und nur zuweilen, wie ein mitgewirbeltes Holz in stark bewegtem

---

[1]) Vgl. Analyse der Empfindungen. Kap. II.

[2]) Lotze, Mikrokosmus. I. S. 154.

Strome, an die Oberfläche tauchen.[1]) Höchstens in diesem Sinne wäre von einer materialen Identität der geistigen Persönlichkeit zu reden. Ihr Träger wäre vor allem das Gedächtnis. Indessen zeigt genaues Betrachten, daß das Gedächtnis ein sehr undichter Behälter ist, der nicht nur beständig beträchtliche Mengen seines Inhalts entweichen läßt, der auch diesen Inhalt selber keineswegs unverändert bewahrt. Der Bestand unserer Gedächtnisinhalte wechselt unablässig, wir lernen und erfahren Neues, vergessen Altes, und das, was bewahrt bleibt, ändert sich doch sehr wesentlich.

Das Gedächtnis in seiner Gesamtheit kann also kaum als dauernder Kern der Seele angesehen werden. Dagegen scheint es innerhalb des Gedächtnisses einen Teilbestand zu geben, der sich als ruhender Pol in der Erscheinungen Flucht vielleicht bewahrt. Das wären vor allem die ganz persönlichen Erinnerungen, die wir einerseits nur für uns allein haben, die wir andererseits treu bis ins höchste Alter bewahren. Indessen sind auch diese Dinge keineswegs unveränderlich, vor allem aber machen sie in der Gesamtheit der Persönlichkeit doch nur einen so geringen Teilbestand aus, daß man sie vielleicht als einen Ariadnefaden ansehen kann, an dem man sich in die eigene Vergangenheit zurücktasten kann, der aber weit davon entfernt ist, die Gesamtheit dieser Vergangenheit selber zu sein. Was als Erinnerung in uns dauert, ist nur ein so geringer Bruchteil unseres Gesamterlebens, dazu so schematisiert und entstellt, daß er unmöglich als wirklicher Kern der Persönlichkeit gelten kann.

4. Wenn also auch ein kleiner Besitz relativ dauernden Gedächtnisinhalts in unserem Leben mitgleitet, wie ein paar Eisschollen in beständig sich erneuerndem und wachsendem Strome, so ist dieser Besitz doch nicht imstande, eine wirkliche Identität der Persönlichkeit begründen zu können. Da diese also nicht material ist, so versucht man, sie vielleicht in funktionalen Tatsachen zu sehen. Vielleicht, so meint man, daß zwar der Inhalt der Seele wechsle, daß jedoch jenseits dieses Inhalts das Gefäß, das ihn umschließt, der Träger, der ihn mit sich führt, beharrt.

Nun pflegt man seit alters in ethischen, religiösen und philosophischen Schriften innerhalb der mannigfachen Erscheinungs-

---

[1]) Vgl. zu diesem und dem Folgenden Kap. I meines Buches: Das Denken und die Phantasie, 1916.

formen der Individualität ein Etwas auszusondern, das man als „das wahre Ich" des Menschen ansieht. Soweit es sich dabei nicht um ein geistiges Destillat, eine bewußte Aussonderung unter den Möglichkeiten der Individualität handelt (es wird davon später die Rede sein), meint man damit das Substrat der Persönlichkeit, den materiellen oder metaphysischen Träger der wechselnden Erscheinungsformen der Persönlichkeit. Manche Autoren sehen als diesen Träger oder dies Substrat den Leib an; das tun vor allem die Parallelisten. Andere nehmen eine Seelensubstanz an, die mit dem Leibe nur in Wechselwirkung stehe.[1])

Wir gedenken uns nicht in eine Diskussion dieser Probleme einzulassen, da uns hier nur eine Teilfrage derselben interessiert, die nämlich: Ist die Individualität bereits mit diesem „Träger" oder diesem „Substrat" gegeben oder sind diese „Träger" der Individualitäten bei allen Menschen gleich? Da ich diese Fragen an anderer Stelle ausführlich behandelt habe, so verweise ich darauf[2]), rekapituliere nur ganz kurz das Wichtigste, soweit es für unsere Fragestellung in Betracht kommt. — Gewiß ist es möglich, ein solches „funktionales Ich", ein „erkenntnistheoretisches Subjekt", das einen festen Kern jeder Individualität bildet, zu erschließen. Aber einerseits bleibt es ein in abstracto Erschlossenes, andererseits ist es als der allen menschlichen Seelen gemeinsame funktionale Kern gerade der Ausschluß jeder Individualität. Es kann sehr wertvoll sein, die Funktion des Empfindens dem Inhalt des Empfindens, also dem „Empfundenen" gegenüberzustellen und ebenso die Funktionen des Vorstellens, des Denkens usw. vom Vorgestellten, vom Gedachten zu unterscheiden. Aber man gerät dabei in ein Dilemma: Entweder nimmt man jenes funktionale Ich so allgemein, daß es bei allen Menschen gleich ist: dann sagt es nichts zu unserem Thema. Oder man nimmt auch innerhalb der Träger bereits Verschiedenheiten an: dann ist das Problem der Individualität etwas verschoben, ohne daß wir doch eine Lösung des gesamten Problems davon erwarten dürfen.

Wir stellen hier also fest, daß mit der Annahme eines Ichsubstrats an sich ein fester Kern innerhalb der Wandlungen der

---

[1]) Von neueren Forschern behandeln diese Probleme vor allem Th. Lipps, Oesterreich, Becher u. a.

[2]) In meinem Buche „Persönlichkeit und Weltanschauung". Teubner (in Vorbereitung).

Individualität, der eine Identität derselben begründete und doch gestattete, die verschiedenen Individualitäten voneinander zu scheiden, nicht zu gewinnen ist, auch darum nicht, weil die Inhalte des Geistes ebenfalls sehr wesentlich für die Persönlichkeit sind.

5. Tiefer in dies Problem führt uns die Methode der differentiellen Psychologie, die sich nicht mit der Ermittlung eines allgemeinen Ichsubstrats genügen läßt, sondern die Struktur der konkreten Individualitäten untersucht und miteinander vergleicht. Sie kommt dabei zu dem Ergebnis, daß die einzelnen seelischen Funktionen nicht bei allen Menschen im gleichen Verhältnis zueinander stehen. Auf diesen Unterschied der Funktionsverhältnisse baut sie ihre Sonderung der Individualitäten in Typengruppen auf. Dieses Prävalenzverhältnis der Funktionen nun, das als Unterscheidungsmerkmal zwischen den verschiedenen Individuen gilt, kann auch als durchgehendes Übereinstimmungsmerkmal für die einzelnen Phasen derselben Individualität herangezogen werden. Natürlich steht mit dem Hervor- bzw. Zurücktreten einzelner seelischer Funktionen auch ein Hervor- bzw. Zurücktreten einzelner Gebiete seelischer Inhalte in engem Zusammenhang. Ein absolutes, unwandelbares und unfehlbares Kennzeichen ist damit aber keineswegs gegeben. Denn jenes Prävalenzverhältnis kann sehr wechseln. Eine Dosis Alkohol bewirkt in jedem Menschen in kürzester Frist eine radikale Verschiebung. Die Wahrnehmungs- und Urteilsfähigkeit wird stark herabgesetzt, die Hemmungen werden geringer, das Begehrungsleben entfesselt. Neuere Untersuchungen haben uns über die Wirkung verschiedenster Toxine nach dieser Richtung interessante Feststellungen erbracht.[1]) Auch andere äußere Einwirkungen können das Verhältnis verschieben. Ein Mensch, in dem jahrelang das erotische Leben zurücktrat, kann plötzlich durch ein erotisches Erlebnis auf Jahre hinaus völlig verwandelt werden, so daß er zum Erstaunen seiner Umgebung bisher heiß erstrebte Ziele fahren läßt, nur um in den Besitz der begehrten Frau zu kommen. Vor allem aber das oben besprochene typische Phänomen der „Reifung" bedingt in jedem Menschen typische, aber keineswegs bei allen Individuen ganz parallele Verschiebungen der seelischen Prävalenzverhältnisse, wofür wir oben bereits Bei-

[1]) Vgl. besonders die Untersuchungen Kräpelins und seiner Schule.

spiele erbracht haben. Kurz, ein absolutes Merkmal der Übereinstimmung zwischen verschiedenen Phasen der Individualität haben wir auch im Prävalenzverhältnis der Funktionen nicht.

Die differentielle Psychologie schlägt einen mittleren Weg zwischen der ganz schematischen allgemeinen Psychologie und einer ganz konkreten Individualpsychologie ein.[1]) Ihre Typen sind ein Mittleres zwischen dem allgemeinen Ichsubstrat und der Buntbewegtheit der konkreten Einzelseele. Indem die differentielle Psychologie individuelle Verschiedenheiten berücksichtigt, ordnet sie dieselben doch in Gruppen. Schon darum können die Typen der differentiellen Psychologie nicht als wirklich individuelle Feststellungen gelten.

Immerhin gehören die Besonderheiten der seelischen Struktur, wozu auch die erlernten Gewohnheiten neben angeborenen Anlagen zu rechnen sind, zu den für die Rationalisierung der Individualitäten wichtigsten Anhalten. Sind sie auch nicht ein wirklich dauernder Kern der Seele von monadenhafter Isoliertheit und Konstanz, so ermöglichen sie doch eine gewisse Vorausberechnung aus der Vergangenheit für die Zukunft. Auf sie vor allem gründet sich der Glaube an einen festen, dauernden Charakter, und ihre Erforschung ist daher ohne Zweifel ein wertvolles Ziel der Wissenschaft.

6. Nun hat man darauf hingewiesen, daß man — da sich ein objektiver Anhalt für die Identität der Persönlichkeit nicht findet — doch in dem spezifischen Lebensgefühl jedes Menschen einen subjektiven Kitt für die Mannigfaltigkeit der seelischen Phänomene sehen dürfe. Dies spezifische Lebensgefühl soll der gemeinsame Untergrund sein, über dem die einzelnen Gefühle und Affekte, wie sie die Berührung mit der Außenwelt in uns hervorruft, nur die wechselnden Wellen seien. Nun hat bereits Oesterreich, der eine ausführliche Analyse dieses Gemeingefühls gegeben hat, mit Recht bemerkt, daß auch dies Gemeingefühl nur ein Zustand des Ich, nicht das Ich selber sei.[2]) Für unsere Zwecke aber kommt vor allem der Umstand in Betracht, daß, selbst wenn man das Dasein und die repräsentative Bedeutung dieses Ichgefühls in weitestem Umfange zugibt, es doch für die Rationalisierung gar keinen Anhalt gibt. Als Gefühl ist es für die be-

---

[1]) Über Methoden und Prinzipien der differentiellen Psychologie gibt den besten Überblick W. Stern, Die differentielle Psychologie, 1911. Dazu Müller-Freienfels, Persönlichkeit und Weltanschauung, I. Buch.

[2]) Vgl. Oesterreich, Phänomenologie des Ich, S. 319ff.

griffliche Erfassung ziemlich inkommensurabel. Und dabei kann man seine reale Existenz noch in Zweifel setzen und sehr ernsthaft fragen, ob es nicht eine abstrakte Verallgemeinerung oder Verwaschung der Einzelzustände der Seele sei.

7. Vielleicht könnte man geneigt sein, eine dominierende Willensrichtung als Identitätsmoment anzuführen. Man könnte darauf hinweisen, daß bei manchen Menschen das ganze Leben von einem einheitlichen Willensziel beherrscht gewesen sei. Man könnte auf Rob. Mayer verweisen, dessen ganzes Dasein auf die Bezwingung des einen Problems der Erhaltung der Energie gerichtet scheint; man könnte an Richard Wagner erinnern, dessen Leben, Schaffen und Denken ganz in dem Zentralgedanken des „Musikdramas“ zu gipfeln scheint. Allerdings sage ich mit Absicht „scheint“. Denn genaueres Hinsehen zeigt, daß selbst bei Monomanen eine derartige Einheit des Lebenswillens nur scheinbar ist, weil sie stark in die Augen fällt. Sie ist eine ziemlich zusammenhängende und stark hervortretende Strömung in dem mannigfachen Fluten des individuellen Lebens, aber nie auch annähernd dessen ganzer Gehalt. Man darf überhaupt Einheit nicht mit Identität verwechseln. „Einheit“ kann überhaupt verschiedenes bedeuten. Gewiß ist die Seele in jedem Augenblick eine Einheit in dem Sinne, daß sie nur auf eine Hauptaktion zur selben Zeit sich zu konzentrieren pflegt, aber von einer Dauer dieser Einheit kann keine Rede sein; im Gegenteil, Konzentration ist nur bei wechselndem Verhalten der Seele denkbar. Wir erwähnten schon an anderer Stelle, daß von Dauer nur im Sinne eines öfteren Wiederkehrens in der Seele die Rede sein kann. Zweitens kann aber mit „Einheit“ auch das äußere Ziel, die dominierende Idee, gemeint sein. Aber diese ist in den von uns erwähnten Fällen höchstens eine Richtung, kein fertiges Objekt. Das soll sie ja durch die Tätigkeit des Individuums erst werden. Sie ist eine ungefähre „Einstellung“, die sich jedoch beständig wandelt und die wohl innerhalb der Vielheit der seelischen Phänomene eine dominierende Stellung einnimmt, aber auch selbst im extremsten Falle nicht die ganze Vielheit in sich schließt. Soweit eine solche einseitige und einheitliche Willensrichtung in der Struktur der Seele bedingt ist, gehört sie unter die Betrachtung der Prävalenz der seelischen Funktionen. Eine konstante Identität der Seele kann eine solche dominierende Willensrichtung niemals begründen.

8. Alles in allem können wir in der irrationalen Fülle der Persönlichkeitsphänomene zwar einige hervorheben, die eine gewisse Kontinuierlichkeit aufweisen und deren Wandlungen so langsam vor sich gehen, daß sie als relativ feste Bestandteile im Wechsel angesehen werden und daher zu Anhalten einer ungefähren Rationalisierung dienen können. Indessen geht wohl gerade aus der Betrachtung dieser relativ dauernden Dinge hervor, wie wenig sie wirklich imstande sind, die Totalität der Persön-

lichkeit zu umspannen. Wir wollen gewiß die Individualität nicht als sinnloses Chaos hinstellen: Es gibt in ihr genug, was sie darüber erhebt. Aber gerade diese ordnenden Momente sind zum Teil allgemein-menschlich, d. h. nicht individuell, zum Teil sind sie doch viel zu zerfließend, um feste Fundamente für einen streng logischen Aufbau zu bieten. Was die Struktur der individuellen Seele anlangt, so ist zwar eine gewisse Besonderheit der Proportion ihr eigen, die aber keineswegs völlige Verschiebungen ausschließt. Im Gegenteil, es ist festzustellen, daß jedes Individuum trotz einer gewissen Prävalenz doch auch (von pathologischen Ausfällen abgesehen) die nichtprävalierenden Funktionen besitzt, die gelegentlich doch zur Vorherrschaft gelangen können, so daß jedes Individuum ganz unberechenbare Möglichkeiten birgt. Und was die „Inhalte" der Seele anlangt, so besteht zwar ein gewisser „Stamm", aber auch hier sind die Möglichkeiten ganz unberechenbar und es gibt kaum einen Inhalt, der prinzipiell nicht von jeder Individualität umfaßt werden könnte. Jedenfalls sind diese wenigen relativ „festen" Bestandteile der Individualität nicht im Entferntesten als monadenhafte Substanz anzusehen, in der man eine immanente Kausalität der individuellen Lebensäußerungen zu suchen hätte. Im Gegenteil, keine einzige menschliche Handlung ist aus einer solchen rationalen Monade heraus zureichend zu determinieren. Von groben Verallgemeinerungen abgesehen, ist jede menschliche Handlung irrational, d. h. ihre kausale Bedingtheit ist niemals aus einer hypothetischen Monade abzuleiten. Es gibt prinzipiell kaum etwas, was nicht in den Umkreis einer Persönlichkeit eintreten könnte, es gibt auch keine Regung und kein Erlebnis, das prinzipiell innerhalb einer Individualität unmöglich wäre. Nicht nur von dem einzelnen Menschen, auf den es gemünzt war, für jeden anderen gilt das Wort C. F. Meyers: „Ich bin kein ausgeklügelt Buch; ich bin ein Mensch mit seinem Widerspruch." Das eben ist das Irrationale der Individualität, daß der Satz des Widerspruchs auf sie nicht angewendet werden kann.

Kapitel III. **Die Identität der Persönlichkeit als Forderung.**

Allen den bisher angeführten Tatsachen, die die Identität der Persönlichkeit zum mindesten als höchst problematisch erscheinen lassen, steht nun die andere Tatsache gegenüber, daß im Leben von den verschiedensten Standpunkten aus die Iden-

tität der Individualität gefordert wird. In Ibsens „Peer Gynt" hat diese Forderung: „Mensch, sei dir selber treu!" eine poetische Gestaltung gefunden, was an dem negativen Exempel des ewig schwankenden Helden vorgeführt wird.

1. Betrachten wir zunächst die Identität der Individualität als soziale Forderung! Wie eine Rechnung mit lauter variablen Größen eine Unmöglichkeit ist, so ist ein soziales Leben ausgeschlossen, wenn nicht eine gewisse Konstanz der Individuen vorausgesetzt werden kann. Jeder Verkehr, jede Freundschaft, jede Berufsstellung, jeder geschäftliche Kredit, kurz alle menschlichen Beziehungen setzen die Identität der Individualität voraus. Ein völlig unberechenbarer Mensch wäre unbrauchbar für jedes soziale Leben. Wir müssen in unserem geselligen und geschäftlichen Verkehr mit den Charakteren unserer Mitmenschen als mit konstanten Größen rechnen können, denen man zwar gewisse Unberechenbarkeiten (die jedoch durch einen überwiegenden Kern von Festem kompensiert sein müssen) zugeben kann. Je näher die Beziehungen sind, um so mehr wird diese Konstanz der Individualität Erfordernis.

Hysterische Frauen mit ihrem wetterwendischen Temperament können für einen nicht nahen Umgang, eine vorübergehende gesellschaftliche Berührung, gerade infolge ihrer Unberechenbarkeit reizvoll sein: Für die Ehe taugen sie nicht und machen den Mann, der sich mit ihnen verbindet, in der Regel sehr unglücklich. Gewiß braucht diese Identität der Persönlichkeit keine absolute zu sein; eine gewisse Plastizität ist ebenso erforderlich; aber als erste Voraussetzung pflegt man doch, wenigstens vom erwachsenen Menschen, zu verlangen, daß man mit ihm als einer festen Größe rechnen kann. Auch juristisch wird so verfahren, indem man die Identität voraussetzt, wenn auch das „Verjähren" von Strafen, die Zubilligung von verminderter Zurechnungsfähigkeit bei manchen Delikten als Konzession an die Wandelbarkeit der Persönlichkeit aufgefaßt werden können.

2. Infolge dieser hervorragenden sozialen Bedeutung ist die Konstanz der Individualität auch eine ethische Forderung vornehmster Art geworden. Als „Treue", als „Beständigkeit", als „Zuverlässigkeit" und unter dem Namen vieler anderer Tugenden wird sie umgeben von allem Glanz ethischer Wertung. „Charakter" haben ist schlechthin gleichbedeutend geworden mit „Konstanz der Individualität" besitzen.

Infolgedessen läuft auch ein gut Teil aller Erziehung auf Unterdrückung von Individualitätsschwankungen hinaus. Wir

lernen es von früh auf, vorübergehende Launen zu bezwingen, Stimmungsschwankungen zu beherrschen, Leidenschaften zu hemmen: alles, um einen möglichst geschlossenen, gleichmäßigen Charakter zu gewinnen. Aber nicht nur die vorübergehenden Schwankungen, auch die tiefergreifenden Wandlungen der Persönlichkeit sucht man, da ihre völlige Unterbindung weder tunlich noch wünschenswert ist, durch die Erziehung zu leiten. Das Bestreben der Pädagogik ist: der sich entwickelnden Persönlichkeit einen solchen Kurs zu geben, daß von außen eingreifende Einflüsse die Richtung nicht ernsthaft gefährden können. Immer wird die Identität der Persönlichkeit mit einer besonderen ethischen Würde umkleidet, die ihr Halt geben soll im Wandel des Lebens.

3. Zum Teil auf ähnlicher Basis beruht die ästhetische Forderung der Einheit der Persönlichkeit. Man verlangt von jedem Menschen einen gewissen „Stil", d. h. eine Einheitlichkeit aller seiner Lebensäußerungen, und findet ein zu starkes Schwanken und unvermutete Wandlungen „unschön". Aus diesem Grunde verlangt man vom wohlerzogenen Menschen, daß er jene Abweichungen vom Stil unterdrücke. Der Aristokrat unterscheidet sich vom Plebejer durch festere Ausprägung seiner Persönlichkeit, betonten Stil in allen Lebensäußerungen. Der Plebejer „läßt sich gehen", er gibt seinen Launen, seinen Schwächen, seinen Einfällen nach. Der vornehme Mensch erscheint von gleichmäßiger Beherrschtheit, von einer in sich ruhenden Würde, die ästhetisch wohltuend absticht von der rastlosen Hast, Unruhe und Wandelbarkeit des Plebejers. Kulturell kann diese konservative Geschlossenheit ein Mangel sein, ästhetisch ist sie meist von großem Reize.

4. Auch als theoretische Forderung tritt die nach konstanter Identität der Persönlichkeit auf. Es wäre eine maßlose Vergeudung von seelischer Energie, aller Denkökonomie entgegen, wollte man jede Individualität als absolutes Novum, das dazu sich beständig wandelt, ansehen. Man verlangt, daß es sich einordnen lasse in Typengruppen. Nur so ist es möglich, sich unter den Menschen einigermaßen zurechtzufinden. Dafür aber ist es notwendig, daß man einerseits die Individualität als einigermaßen konstante Einheit faßt, andererseits aber auch, daß man sie mit anderen zusammenordnen kann, was wiederum jene Konstanz und Einheitlichkeit zur Voraussetzung hat. Völlig variable Größen kann man niemals klassifizieren oder vergleichen. Eine Wissen-

schaft der Geschichte wäre unmöglich, wenn man nicht feste Begriffe von den einzelnen Persönlichkeiten, die darin auftreten, zu bilden vermöchte. Aus einem beständig unter den Händen zerrinnenden Material kann man nicht greifbare Gebilde gestalten. Infolgedessen macht die Geschichte die — von ihr selber in ihrer Problematik wenig beachtete — Voraussetzung, daß die Persönlichkeiten als konstante Identitäten sich begreifen lassen.

5. Als letzte Forderung einer Identität der Individualität begegnet uns die religiös-metaphysische. Man betonte diese Einheit so stark, daß man sie selbst mit dem Tode nicht erlöschen lassen wollte. Vor allem jene Lehren, die die Unsterblichkeit des Einzelich vertreten, haben eben die Identität der Persönlichkeit als Voraussetzung; denn der Begriff der Unsterblichkeit verliert seinen ursprünglichen Sinn, sobald man nicht die Unsterblichkeit des individuellen Ich meint. Der oft angeführte Eskimo, der die Unsterblichkeit ohne Walrosse und Harpunen dankend ablehnte, hat von seinem Standpunkt aus ganz recht; denn eine Unsterblichkeit, die nicht eine Verlängerung des irdischen Individuums mit all seinen Besonderheiten ist, ist strenggenommen überhaupt keine. Besonders im Christentum ist die Lehre vom unendlichen Wert der Einzelseele stark hervorgetreten, wenn auch die Beziehungen dieser Einzelseele zur allumfassenden Gottheit kaum jemals ganz klar herausgearbeitet worden sind.

6. Freilich ist damit, daß aus all diesen Gründen die identische Persönlichkeit gefordert wird, noch keineswegs gesagt, daß diese Forderung erreichbar sei. Auch wäre eine vollkommene Erfüllung derselben wiederum ein Übel, das unter allen den aufgezählten Gesichtspunkten auch seine Nachteile hätte. Indessen als „Ideal", als jenseits restloser Erfüllungsmöglichkeit liegender Zielpunkt behält die geforderte konstante Identität der Persönlichkeit ihren Wert. Jeder Mensch hat von sich eine Idealvorstellung, wie er sein möchte. Er bildet innerhalb des Umkreises seiner seelischen Möglichkeiten einen Persönlichkeitsbegriff, der oft sehr stark von der Wirklichkeit abweicht. Auch Räuber und Mörder pflegen solche „Ideale" von sich zu haben, wenn diese auch von sonst üblichen Wertungen stark differieren. Unkritische Naturen identifizieren sich wohl mit diesem „Idealich", ihre Taten aber beweisen ihnen oft genug, daß ihr „wirkliches" Ich sehr weit abweicht von jenem. Das „Idealich" kann ein Ausschnitt der Persönlichkeit sein, es kann auch eine „Ergänzung" derselben sein. Wirklich den gesamten Umkreis der tatsächlichen Persönlichkeit ausfüllend ist es nie. Selbst bei solchen Asketen, die zum Zwecke einer geistigen „Wiedergeburt" sich vom Leben zurückzogen, machte sich oft der „alte Adam" neben dem neuen Idealich stark bemerklich. Auch bei den edelsten

Heroen und Heiligen lassen sich Stunden und Gelegenheiten nachweisen, wo sie ihrem Ideal untreu wurden, das heißt, wo sich jenes Idealich nicht stark genug erwies, alle anderen Möglichkeiten der Individualität zu unterdrücken.

Wir stellen also fest, daß selbst dort, wo bewußt eine konstante Individualität, die allen Forderungen entspräche, also eine Idealpersönlichkeit, angestrebt wird, diese doch niemals dem gesamten Umkreis der Individualität kongruent ist, sondern neben ihr pflegen immer noch zahlreiche andere Möglichkeiten weiter zu bestehen, so daß die schwankende Umgrenzung und die Variabilität durch das Vorhandensein eines solchen „Ideals" zwar vermindert, aber nicht aufgehoben werden.

Kapitel IV. **Die Individualität als fiktive Konstruktion.**

1. Nach allem, was wir bisher erörtert haben, befinden wir uns mit unserem Problem in einer seltsamen Lage. Zunächst erkannten wir, daß die Individualität ein außerordentlich vages, schwer zu fassendes und beständigen Wandlungen unterworfenes Gebilde ist; zweitens stellten wir fest, daß sich allerdings einige greifbarere Tatsachen innerhalb jenes variablen Komplexes aufzeigen lassen, daß diese jedoch nicht ausreichen, um eine wirkliche Identität der Individualität zu begründen, und drittens fanden wir, daß demungeachtet dennoch vom sozialen, ethischen, denkökonomischen, ästhetischen und religiösen Standpunkt aus die mit sich selbst identische Persönlichkeit gefordert wird, ohne daß die Erfüllbarkeit dieser Forderung nachgewiesen wäre. Und nun können wir zu der weiteren Feststellung schreiten, daß das Leben sich fast durchgehend so verhält, als ob die Menschen mit sich selbst identische Individualitäten wären.

Wir verkehren mit Unseresgleichen durchaus, als blieben sie im wesentlichen dieselben Menschen; wir gehen mit ihnen Verträge ein, schließen Freundschaften, Bündnisse, Ehen, die alle die Konstanz der Individualität zur Voraussetzung haben; wir bestrafen einen Menschen für Handlungen, die er zu ganz anderer Zeit, in ganz anderer Verfassung begangen hat; wir haben eine Wissenschaft der Geschichte, in der die handelnden Persönlichkeiten als klar umrissene Faktoren auftreten; die Religion lehrt die Unsterblichkeit der Einzelpersönlichkeit, alles, als ob die Identität der Individualität eine klar erwiesene Tatsache wäre. Mit anderen Worten: Wir machen, obwohl die schwerwiegendsten Bedenken gegen die Identität uns mehr oder weniger bewußt

sind, dennoch überall im Leben die Fiktion, daß diese Identität tatsächlich bestände.

Auf den ersten Blick muß dieser Tatbestand, dem wir damit ins Auge schauen, verwundern, ja er kann zu schweren Bedenken Anlaß geben. Heißt es nicht, den Bankerott aller der ausgedehnten Lebensverhältnisse ansagen, wenn wir den für sie so wesentlichen Begriff der Individualität für eine Fiktion erklären? Wird dieser Begriff nicht zu einem Hirngespinst, einem Trug? Müssen wir nicht überall mit der so anders gearteten Wirklichkeit in Konflikt geraten?

Wir antworten: Nein! Wenn wir die Identität der Persönlichkeit als Fiktion bezeichnen, so sind wir damit weit davon entfernt, den Wert dieser Fiktion zu leugnen. Gewiß ist eine Fiktion kein adäquates Abbild einer an sich bestehenden Wirklichkeit, aber sie ist darum noch lange nicht ein bloßes Hirngespinst oder eine vage Hypothese. Im Gegenteil, die Fiktion einer konstanten, mit sich identischen Persönlichkeit ist zwar eine bewußte Umformung der tatsächlichen Gegebenheiten, aber als solche ein Denkmittel von größter Wichtigkeit, das sich praktisch mannigfach bewährt und in der Tat eine ganze Reihe der oben aufgestellten Forderungen zu erfüllen gestattet.

Wir treten damit auf den Boden von Vaihingers „Philosophie des Als-Ob".[1]) In diesem hochbedeutsamen System ist es unternommen, den Fiktionen, die bisher zwar vielfach verwendet, aber selten in ihrer Wichtigkeit erkannt worden waren, volles Bürgerrecht im Bereich der Wissenschaft zu erkämpfen. Ja, das Ergebnis des ganzen Werkes ist, daß fast unser gesamtes Denken eine fiktive Verarbeitung des Gegebenen ist, so daß die hier angestrebte Fassung des Persönlichkeitsbegriffs gar nicht herausfällt aus der Art des menschlichen Denkens überhaupt. Denn da alle Allgemeinvorstellungen und -begriffe letzten Endes Fiktionen sind, so ist auch der Begriff der Individualität eine solche.

Vaihinger selbst hat in seinem reichen Werke die Anwendung seines Prinzips auf die hier in Frage stehenden Probleme in extenso nicht erbracht; nur gelegentliche Anregungen lassen ver-

---

[1]) Vaihinger, Die Philosophie des Als-Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit. 1911. 2. Aufl. 1913.

muten, daß er auch die hier beleuchteten Möglichkeiten ins Auge gefaßt hat.

Wir glauben daher ganz in seinem Sinne zu sprechen, wenn wir unsere Lösung des Individualitätsproblems formulieren: Eine konstante Identität der Persönlichkeit im absoluten Sinne besteht nicht; dagegen verhalten wir uns im Leben allenthalben durchaus so, als ob eine solche konstante Identität unserer Persönlichkeit bestünde, und wir verkehren mit unseren Nebenmenschen, als ob auch sie alle konstante und mit sich identisch bleibende Individualitäten wären.

Des näheren werden wir die Fiktion der einheitlichen, identischen Individualität einreihen können in die Gattung der abstraktiven (oder neglektiven) Fiktionen. Diese entstehen so, daß man nur einen Teil der gegebenen Tatsachen hervorhebt, einen anderen dagegen als unwesentlich beiseite läßt. Eine solche Abstraktion ist naturgemäß immer eine gewisse Willkürlichkeit, aber nicht etwa eine plan- und sinnlose, sondern eine solche, die sich als brauchbar für das Leben erweist. In dieser Hinsicht berührt sich die Philosophie des Als-Ob mit dem Pragmatismus.

Die Fiktion der einheitlichen, identischen Persönlichkeit kommt also so zustande, daß man alle einheitsbildenden Momente verstärkt, alle die Einheit aufhebenden zurücktreten läßt. Das Verfahren ist etwa dem eines Künstlers zu vergleichen, der unter der Fülle der Möglichkeiten nur diejenigen betont, die ihm im Interesse seiner einheitlichen Anschauung als wesentlich erscheinen. Das Bild, das durch eine solche neglektive Abstraktion entsteht, ist natürlich keine Wahrheit „an sich", es ist sogar in gewisser Hinsicht eine Fälschung, aber immerhin eine unter bestimmtem Gesichtspunkt vorgenommene Fälschung, deren Wert in der praktischen Bewährung liegt. Verzichtet man nun von vornherein auf den unmöglichen Anspruch, daß unser Denken uns eine „absolute" Wahrheit erschließen könne, geht man davon aus, daß all unser Denken Hilfsmittel des Lebens ist, so wird man eine solche Lösung nicht beklagen, sondern aus ihrer praktischen Bewährung ihren Wert zu erweisen suchen.

Demnach besitzt die Fiktion der konstanten Individualität alle Kennzeichen, die von jeder echten Fiktion zu verlangen sind. Sie ist eine gewaltsame Umgestaltung der Wirklichkeit, die aber ihren Wert durch ihre Zweckmäßigkeit erweist. Sie sollte, wie jede andere Fiktion, stets von dem Bewußtsein begleitet sein, daß sie nur eine verfälschte Wirklichkeit ist, die jedesmal einer Korrektur bedarf und womöglich schließlich eliminiert werden sollte. Daß das nicht immer geschieht, daß die Fiktion vielfach für Wirklichkeit genommen wird, auch dieses

[1]) Vgl. Vaihinger, a. a. O. S. 171ff.

Schicksal teilt sie mit den meisten anderen Fiktionen. Gerade dem entgegen zu arbeiten, gehört zu den Hauptabsichten des gegenwärtigen Aufsatzes.

2. Die so fingierte „Individualität" ist zunächst also sozusagen ein substantielles Hypokeimenon, das im Wechsel der Zustände als dauernd beharrt und mit sich identisch bleibt. Sie ist aber noch mehr; die Fiktion geht noch weiter und leiht diesem Hypokeimenon gleichsam Kräfte. Denn das Wesen der fingierten, konstanten Individualität erschöpft sich nicht in ihrem Trägersein, sie gilt auch als wirkende Ursache, die — wenigstens als ein Faktor neben anderen — die wechselnden Zustände mitbedingt. Auch diese neue Fiktion ist psychologisch sehr interessant. Erst errechnet man aus den wechselnden Zuständen sozusagen einen Durchschnittszustand, der in seiner schematischen Mittelschlächtigkeit zwar kaum jemals wirklich real ist, dem man aber doch eine gewisse psychophysische Substantialität verleiht. Darüber hinaus aber gibt man dieser Fiktion auch noch verursachende Kraft, aus der man die Handlungen und anderen Wesensäußerungen des Menschen „erklärt". Man erhebt die Durchschnittlichkeit der Verhaltungsweisen eines Menschen zu einer nezessitierenden Macht, und wenn man ihren Auswirkungen allein Wahrscheinlichkeit, nicht Notwendigkeit, zuschreibt, so tut man das nur, weil man sehr oft wahrnimmt, daß äußere Einflüsse durchkreuzend mitwirken. Wenn man z. B. in der Geschichte vom „Charakter" Napoleons spricht, wenn man von der Eigenart des Goetheschen „Genius" redet, so ist man sich nicht immer bewußt, daß man in Wirklichkeit mit solchen fiktiven Begriffen nur einen schematischen Durchschnitt meinen kann, sondern man verfährt mit jenen Begriffen so, als hätte man wirklich in ihnen jenen „Kern" des Menschen erfaßt, der als wirkende Ursache im Zentrum der Persönlichkeit säße. Und wenn dann die Historiker uns vorrechnen, daß Napoleon auf Grund seines Charakters so und so handeln „mußte", so ist man sich selten nur bewußt, daß man damit niemals eine wirkliche Notwendigkeit konstatieren kann, sondern im besten Falle eine gewisse Wahrscheinlichkeit. Ebenso wie die Substantialisierung ist auch die Einführung der Individualität als wirkende Ursache eine Fiktion, allerdings aber, wie wir wieder hinzufügen können, ebenfalls eine sehr nützliche Fiktion, die gestattet, eine pauschale Kausalität des psychischen Geschehens anzunehmen. In Wirklichkeit ist natürlich eine Kausalität vor-

handen, sie ist aber längst nicht so einfach und regelmäßig, wie jene Fiktion uns glauben machen will. Diese macht die Geschehnisse „denkbar“, ist jedoch sehr weit entfernt von einer wirklichen, auf Notwendigkeit beruhenden „Erklärung“.

3. Als Fiktion entspricht unser Individualitätsbegriff den verschiedenen Forderungen, die wir oben aufgeführt haben.

Als Fiktion genügt er zunächst der sozialen Forderung. Alles soziale Leben verläuft, als ob die es lebenden Individuen einheitliche Identitäten wären. Im Grunde wissen wir, daß wir selbst sowohl wie unsere Partner bei Geschäften, bei freund- und verwandtschaftlichen Beziehungen, in jeder Art sozialem Verhältnis, den mannigfachsten Wandlungen unterliegen können: Wir handeln jedoch, „als ob“ allen eine konstante Identität zukäme. Wir wissen, daß oft genug Enttäuschungen vorkommen; trotzdem ist soziales Leben nur auf Grund jener Fiktion möglich.

Indem aber die soziale Fiktion mit einer sittlichen Würde bekleidet wird, erhebt sie sich zu gleicher Zeit zur ethischen Fiktion. Wir verurteilen Schwankungen und Wandlungen der Identität des Charakters als sittliche Fehler. Das kann zu groben Ungerechtigkeiten führen, indem eine innere Wandlung, die aus Notwendigkeit erfolgt ist, den Ewiggestrigen als Schwäche, ja als Abfall und Verbrechen erscheint. Und doch sind solche Wandlungen gar nicht zu vermeiden, ja, sie sind Notwendigkeiten des Lebens, die sogar ihrerseits ethischen Wert haben können. Trotzdem sucht man jene Fiktion aufrecht zu erhalten, als beharrte die gleiche Individualität. Oft genug behält man deshalb wenigstens als Maske die Fiktion eines früheren Standpunkts bei, während man sich in der Tat längst weiterentwickelt hat. Viele Menschen scheuen sich, aus der christlichen Kirche auszutreten, obwohl sie längst die wesentlichen Kirchenlehren nicht mehr befolgen. Es ist das nicht immer Heuchelei, oft wissen die Betreffenden selber nicht, wie sehr sie sich gewandelt haben, und halten, ohne es zu merken, eine veraltete Fiktion aufrecht. Hinter allen solchen unbewußten Maskeraden steckt die ethische Würde, mit der die Fiktion der Identität der Persönlichkeit bekleidet ist. Die Macht des Konservativismus gegenüber allem Fortschritt beruht auf dieser ethischen Betonung der fiktiven Identität und kann so oft genug zum kulturellen Hemmnis werden.

Auch als ästhetischer Wert ist die Identität der Persönlichkeit, der feste „Stil“, nur eine Fiktion. Natürlich ist auch der völlig beherrschte Aristokrat den mannigfachsten Wandlungen und Schwankungen unterworfen: Er weiß sie jedoch zu unterdrücken oder wenigstens zu verbergen. Letzteres genügt durchaus für die ästhetische Wirkung; für diese ist es gleichgültig, ob einer eine geschlossene Individualität ist oder bloß scheint. Er muß sich nur benehmen, „als ob“ er es wäre. Gewiß besteht ein Zusammenhang zwischen Schein und Sein. Oft bringt eine scheinbare, geschauspielerte Haltung die wirkliche, entsprechende mit sich. Indem wir uns den Anschein geben, daß wir unsere Affekte beherrschten, beherrschen wir sie wirklich, eine

Tatsache, die aus der physio-psychologischen Natur der Affekte gut zu erklären ist. Für die ästhetische Wirkung, die ja überall auf dem „Schein" beruht, ist es jedoch genügend, wenn die Identität und Einheit der Persönlichkeit nur fingiert ist.

Das Bedürfnis, die Individualität auch theoretisch als Einheit und Identität zu erfassen, beruht zum Teil mit auf den bisher besprochenen Forderungen, darüber hinaus jedoch ist es auch ein rein intellektuelles Bedürfnis nach Klarheit und scharfer Begriffsbildung, wenn man die Individuen als konstante Einheiten erfassen will. Aus diesem Grunde prägen wir allerlei Schemata (Typenbegriffe) aus, denen wir die Individuen unterordnen. Daß wir dabei die Individualität nicht bloß als Träger, auch als causa efficiens ansehen, tritt besonders bei ihrer theoretischen Verwendung heraus, wenn auch gerade hierbei stets das Bewußtsein der Fiktivität mitschwingen sollte.

Nicht nötig, ja dem Zweck entgegenarbeitend würde dies Bewußtsein freilich bei allen religiösen Lehren sein, die die konstante Individualität sogar über den Tod hinaus noch verlängern. Daß aber die Realität der Individualität keine Conditio sine qua non der Religiosität ist, daß gerade die Fiktivität der Individualität aufs stärkste zu religiösen Zwecken betont werden kann, offenbaren am besten solche Glaubensformen wie der Buddhismus, die so weit gehen, daß sie im Erlöschen der Individualität das höchste Gut sehen.

Kapitel V. **Die begriffliche Fixierung der Individualität.**

1. Da unser Hauptziel nicht eine Erforschung der „Persönlichkeit an sich" ist (was ein metaphysisches Unternehmen wäre), sondern da wir nur rein psychologisch die Möglichkeit erörtern, die individuelle Persönlichkeit begrifflich und wissenschaftlich zu fixieren, so betrachten wir nunmehr zunächst die Versuche, die man zu diesem Zwecke unternommen hat. Alle diese Versuche sind nur möglich, wenn man den objektiven Tatbestand in fiktiver Weise vereinfacht und schematisiert. Als wichtigste Versuche, die Individualität begrifflich zu erfassen, finden wir die folgenden drei:

1. Das Charakterbild,
2. die Biographie,
3. das Psychogramm.

2. Von diesen dreien ist das „Charakterbild" praktisch der verbreitetste, wissenschaftlich der dürftigste Versuch, eine Individualität zu erfassen. Analysieren wir, was man im Leben von seinem Nebenmenschen für Begriffe hat, so behalten wir in der Regel recht wenig Festes in der Hand. Man hat eine mehr

oder weniger verschwommene visuelle Vorstellung des Äußeren der Persönlichkeit, man ordnet den Charakter gewissen vagen Typen unter, die nach Besonderheiten des Temperaments, des Gefühls oder Geistes aufgestellt sind und meist nur eine oder die andere hervortretende Eigenschaft festhalten. Dazu treten allerlei Gefühlswertungen, die uns zwar oft in der Praxis mit erstaunlicher, instinktmäßiger Sicherheit leiten, aber meist weit von begrifflicher Klarheit entfernt sind. Diese vagen Vorstellungen von anderen Individualitäten sind — wie gesagt — für das Leben sehr wichtig, trotz ihrer Unbestimmtheit, vielleicht auch gerade wegen dieser. Denn eben diese Plastizität, Verschwommenheit und mangelnde Abgrenzung der Vorstellung läßt die Unadäquatheit mit der vielfältigen, sich wandelnden Tatsächlichkeit nicht so sehr ins Bewußtsein treten, zumal durch Gefühl und Instinkt das intellektuelle Manko reichlich aufgewogen wird.

Das „Charakterbild", dessen sich vor allem die Geschichtswissenschaft bedient, ist im Grunde nur eine kritischere und durch sachliche Belege gestützte Bearbeitung solcher vorwissenschaftlicher „Charakterbilder". Dabei ist trotzdem bezweifelbar, ob man bei diesem Verfahren der Historiker noch von Wissenschaft im exakten Sinne reden kann. So bewundernswert die „Charaktergemälde" sind, mit denen die großen Historiker ihre Werke schmücken, sie verdienen diese Bewunderung doch wohl mehr als Kunstwerke, denn als rein wissenschaftliche Leistungen. Im Grunde ist das Verfahren durchaus dem des Malers gleich, der die äußere Persönlichkeit durch eine Auswahl der ihm besonders wichtig scheinenden Züge in bezeichnendem Bilde wiedergibt. Beim Maler wie beim Schriftsteller entscheidet letzten Endes die künstlerische Intuition darüber, welche Züge und in welchem Grade sie betont werden sollen. Und wenn auch der Wissenschaftler meist eine Anzahl Belege für seine Auswahl mitzugeben pflegt, erschöpfend kann dies Belegmaterial niemals sein. Es garantiert höchstens eine gewisse Wahrscheinlichkeit der Darstellung, niemals ihre apodiktische Notwendigkeit.

Bei alledem macht der Gestalter von Charaktergemälden die fiktive Voraussetzung, daß es überhaupt möglich sei, die ungeheure Masse von Tatbeständen, als welche sich der Umkreis jeder einigermaßen erforschbaren Persönlichkeit darstellt, so zusammenzufassen, daß das Gestaltete repräsentative Bedeutung hat. Das ist aber, wie gesagt, eine Fiktion, die den Tatsachen Gewalt

antut. Denn einerseits ist der Umfang der sich wandelnden, sukzedierenden Tatsachen viel zu groß, als daß er auf eine annähernde Simultaneität zurückgeführt werden könnte. Infolgedessen sehen sich die meisten Charakterbilder genötigt, auch die Wandlungen der Persönlichkeit wenigstens anzudeuten: In diesem Falle aber nähert sich das „Charakterbild" der „Biographie". — Andererseits nimmt es bei der Aufzählung der gleichzeitigen Züge eine starke Auswahl unter bestimmten Gesichtspunkten vor. Damit aber leidet die wissenschaftliche Exaktheit, denn der Umkreis der Persönlichkeit ist auf diese Weise nicht zu erschöpfen; versucht das Charakterbild jedoch den ganzen Umkreis der Persönlichkeit in einem bestimmten Zeitraum zu umspannen, so nähert es sich dem Psychogramm.

So stellt sich also das „Charakterbild" als ein nur halbwissenschaftlicher Versuch dar, die Individualität zu umspannen. Es macht die Fiktion, daß es möglich sei, aus den unzähligen sukzedierenden und simultanen Momenten die wesentlichsten herauszuheben, ein Verfahren, das stets nur auf Grund künstlerischer Intuition möglich wäre. Um es wissenschaftlich zu machen, müßten entweder biographische oder psychographische Methoden verwandt werden, und je nachdem würde das Charakterbild dann eine Biographie oder ein Psychogramm. Wir werden uns also an diese Methoden halten müssen, wenn wir die Versuche, die Individualität wissenschaftlich zu erfassen, beurteilen wollen. Dem Charakterbild als solchem kommt zwar oft hoher künstlerischer Wert zu, aber nicht wissenschaftliche Exaktheit. Diese setzt voraus, daß die fingierten Voraussetzungen wenigstens etwas reduziert werden.

3. Von den beiden wissenschaftlichen Versuchen, die Individualität in der Mannigfaltigkeit ihrer Aspekte zu fassen, bedient sich die B i o g r a p h i e der h i s t o r i s c h e n Methode, sie stellt das N a c h e i n a n d e r in den Vordergrund und legt gleichsam einen Längsschnitt durch den Tatsachenkomplex. Sie geht von dem Satz aus, daß eines Mannes Charakter seine Geschichte sei. In der Tat wird man anerkennen müssen, daß auf diese Weise immerhin ein beträchtlicher Teil der Variabilitäten gefaßt wird, aber eben doch nur ein Teil. Denn die Individualität umschließt nicht nur eine sukzessive, nein auch eine simultane Mannigfaltigkeit. Gesetzt nun auch, es gelänge einer Biographie, die erstere festzuhalten, so muß sie stets große Lücken in der letzteren lassen. Denn jede Biographie, so ausführlich sie sei, muß vereinfachen, muß auswählen und weglassen. Betrachtet man das biographische Verfahren genauer, so wird man erkennen, daß es ein annähernd einheitliches Nacheinander nur so zuwege bringt, daß alles unter

gewissen vereinheitlichenden, abstrahierenden Gesichtspunkten betrachtet wird. Das aber bedingt eine künstliche Vereinfachung, eine Ausscheidung alles dessen, was von jenen Gesichtspunkten aus als „unwesentlich" erscheint. So pflegt man die Biographie eines Künstlers unter dem Gesichtspunkt zu schreiben, wie sich eben die Entwicklung der künstlerischen Begabung herausgebildet hat. Alles nicht mit dieser direkt oder indirekt Zusammenhängende wird nebenher oder gar nicht behandelt. Ebenso wird eine Biographie eines Staatsmannes in erster Linie das Politische betonen. Damit werden aber nicht nur die zahlreichen simultanen Mannigfaltigkeiten beschnitten, auch im Nacheinander werden große Lücken gelassen. Zwar entsteht dadurch eine einheitliche Entwicklungslinie, aber diese ist künstlich, ist durch Abstraktion gewonnen, ist eine Fiktion. Freilich versucht jede gute Biographie neben dem Längsschnitt auch hier und da die behandelten Tatsachen in einer gewissen Breite zu sehen: durchzuführen ist dies Verfahren nirgends vollständig. Immer bleibt die Biographie bei der Fiktion stehen, daß das Wesen der Individualität durch ein einheitliches Nacheinander zu fassen sei, ein Nacheinander, das dadurch gewonnen wird, daß man nach gewissen einseitigen Gesichtspunkten ausscheidet, also eine vereinfachende Fiktion vornimmt.

Halten wir uns an die Biographien, die uns die historischen Wissenschaften bisher geschenkt haben. Wir werden dabei mit ehrlicher Bewunderung den Fleiß in der Sammlung von Akten und Fakten anerkennen können, wir werden mit gleicher Bewunderung die oft starke künstlerische Fähigkeit feststellen, mit der diese zahlreichen Einzelzüge zu fester Gestaltung gebracht sind. Wir werden aber trotzdem sagen müssen, daß auch die besten Biographien, die wir besitzen, noch weit davon entfernt sind, adäquate Begriffe von der gesamten Individualität der Dargestellten zu geben. Das aber liegt an gewissen Grundmängeln der historischen Methodik, die kurz aufgezeigt seien.

Den ersten haben wir bereits erwähnt, daß nämlich die biographische Methode gewaltsam auswählt und vereinheitlicht, also stets nur einen künstlichen Ausschnitt gibt. Wir schieben die Diskussion dieses Punktes noch zurück, da wir später ihn besonders beleuchten.

Zweitens aber arbeiten die meisten Biographien mit völlig ungeklärten Kausalitätsbegriffen. Das gilt in gleicher Weise von

den „naturwissenschaftlichen“ Theorien wie von den „philosophischen“. Einerlei, ob man das „Milieu“ oder die „Vererbung“ oder die „Rasse“, oder ob man eine überindividuelle „Idee“ oder eine „Entelechie“ als individualitätsbildende Agenzien einführt: betrachtet man diese Dinge genauer, so zeigt sich, daß auch sie entweder ganz unzureichend sind, ziemlich grobschlächtige Vereinfachungen oder unbekannte Größen, mit denen man irreführenderweise als mit erkannten operiert.

Drittens aber liefern für eine klare, psychologische Begriffsbildung die Biographien in der Regel zwar interessantes Rohmaterial, aber so gut wie nirgends deutlich greifbare Erkenntnisse. So reich wir an Darstellungen des Lebens unserer großen Dichter, Staatsmänner, Forscher sind: Wo erhalten wir einen wirklich klaren Begriff ihrer Individualität, der uns ermöglichte, ihre seelische Eigenart, das Verhältnis und die Stärke ihrer seelischen Fähigkeiten auf eine sichere Formel zu bringen? Oft scheint sich durch das Studium von Biographien die Möglichkeit einer begrifflichen Formel für die Individualität eher zu verringern als zu vergrößern. Auch das Hilfsmittel der Periodenbildung, d. h. der Versuch, durch scharfe Einschnitte in die sich wandelnde Kontinuität Klarheit zu bringen, bleibt doch rein fiktiv, da eine solche Periodenbildung überall gewaltsame Brüche einführt, wo in Wahrheit unmerkliche Übergänge stattfinden.

4. Neben der biographischen Methode hat die Individualitätsforschung neuerdings eine andere in den Vordergrund geschoben: die psychographische. Diese Methode sucht die gerügten Mängel der biographischen zu vermeiden, und zwar in folgender Weise. Erstens will sie nicht wie die biographische die Persönlichkeit unter einem Hauptgesichtspunkt erfassen, sondern sucht der ganzen Breite derselben gerecht zu werden. Sie beachtet daher auch solche seelischen Äußerungen, die dem Biographen als „unwesentlich“ erscheinen. Statt eines Ausschnitts soll hier also die ganze Mannigfaltigkeit der Individualität erfaßt werden. Zweitens beschränkt sich der Biograph auf Feststellung von nachweisbaren und nachprüfbaren Tatsachen, er verzichtet bewußt auf alle jene hypothetischen Erklärungshilfen, die der Biograph verwendet. Er sucht nicht eine hypothetische Kausalität, arbeitet nicht mit verkappten Unbekannten, wie „Rasse“, „Vererbung“ usw., sondern sucht nur zu ergründen, was wirklich ist. Drittens aber geht er auf die psychologische

Struktur des Individuums aus, die der Biograph nur sehr rudimentär zu erkennen vermag. In der psychographischen Methode hat man ein Mittel, nicht nur die Struktur der einzelnen Persönlichkeit festzustellen, man kann sie auch leicht mit den Ergebnissen von anderen Individuen vergleichen und damit neue wertvolle Gesichtspunkte gewinnen.

Die psychographische Methodik ist erst in neuester Zeit gründlich durchgebildet worden und steht noch in ihren Anfängen.[1]) Man hat die verschiedenartigsten Schemata ausgearbeitet, um allen Möglichkeiten der seelischen Mannigfaltigkeit gerecht zu werden. Es kann hier weder eine Darstellung noch eine Kritik dieser Methoden im einzelnen unser Ziel sein: Wir weisen allein nach, daß auch das Psychogramm auf fiktiven Voraussetzungen fußt.

Wir sind geneigt, die Möglichkeiten der psychographischen Methode sehr hoch einzuschätzen und erhoffen vieles von ihr. Trotzdem, von dem hier in Frage stehenden Gesichtspunkt aus müssen wir auch gegen sie ein gewichtiges Bedenken erheben. Diese Methode nämlich setzt stillschweigend gerade das voraus, was wir hier in seiner ganzen Problematik aufzudecken suchen: die konstante Identität der Persönlichkeit. Das im Psychogramm festgelegte Verhalten soll ja nicht bloß für den Augenblick gelten, es soll eine Allgemeinerkenntnis sein, die gestattet, auch für andere Fälle das Verhalten des Individuums zu berechnen. Das aber ist nur dann möglich, wenn die Individualität sich dauernd identisch verhält. Gerade das aber wird von uns bestritten und, da die Psychographik selber uns recht geben muß, so wird der Wert ihrer Ergebnisse nur sehr relativ sein können. Sie wird daher nicht mit einzelnen Psychogrammen sich begnügen können, sondern durch eine große Anzahl unter verschiedenen Konstellationen aufgenommener Psychogramme dem Wandel der Individualität Rechnung tragen müssen. Auf diese Weise kann die psychographische Methode zwar ein durchschnittliches, typisches Verhalten errechnen, indessen kann auch diesem nie eine völlige Gewißheit, höchstens eine ziemliche Wahrscheinlichkeit zukommen. Auf diese Weise aber wird der ganze Apparat ungeheuer kompliziert, und erst durch Kombination sehr vieler Psychogramme wird es möglich sein, zu Aufstellungen zu gelangen, die über rein

---

[1]) Man vgl. besonders W. Stern, Die differentielle Psychologie in ihren methodischen Grundlagen. 1911. Daselbst auch ausführliche Literaturangaben über die bisherigen psychographischen Untersuchungen.

zufällige Feststellungen sich erheben. So wird auch die psychographische Methode sich einschränken müssen auf bestimmte Gesichtspunkte, wird das Nacheinander nicht ganz außer acht lassen können und wird in der Praxis sich doch auch der biographischen Methode in manchem annähern, wenn sie eben dem Wandel der Individualität gerecht werden will.

Die psychographische Methode vermeidet also die fiktive Vereinheitlichung, die wir oben bei der biographischen aufgezeigt haben, daß sie nämlich unter allen gleichzeitigen Tatsachen nur einzelne als wesentlich hervorhebt. Sie macht aber eine andere Fiktion, die den Tatsachen kaum weniger Gewalt antut, die nämlich, daß es möglich wäre, an einem beliebigen Querschnitt der Individualität deren innerste Struktur festzuhalten, eine Annahme, die wiederum durch die biographische Erkenntnis sehr unwahrscheinlich gemacht wird.

5. So ergibt sich also, daß sowohl die biographische wie die psychographische Methode allein nie imstande sein werden, die ganze Fülle einer Individualität zu erfassen, da jede von ihnen in ihren fiktiven Voraussetzungen den Tatsachen zu viel Gewalt antut. Das Ideal wäre eine Vereinigung beider insofern, daß aus sehr vielen verschiedenen Lebensphasen Psychogramme aufgenommen und diese nun historisch aneinandergereiht und in einheitlicher Darstellung vereinigt würden. Es liegt auf der Hand, daß diese Kombination der beiden Methoden auch nicht annähernd durchführbar ist und daß selbst bei der denkbar ausgedehntesten Anwendung immer noch Lücken und Fehler bestehen bleiben müßten.

So kommen wir also zur Erkenntnis, daß jeder Versuch, die Individualität wissenschaftlich zu erfassen, gezwungen ist, mit fiktiven Voraussetzungen zu arbeiten. Das Resultat wird also immer nur den Wert einer Fiktion haben, allerdings, wenn es geschickt aufgebaut ist, den Wert einer Fiktion, die außerordentlich brauchbar sein kann. Denn da unser Denken überhaupt beständig mit fiktiven Elementen arbeitet, so würde auch die Fiktion fester Persönlichkeitsbegriffe nicht aus seinem Rahmen fallen.

Es ist nicht das Ziel unserer Untersuchung, die durch jene Methoden gewonnenen Begriffe dadurch zu entwerten, daß wir sie als Fiktionen erweisen. Nein, wir möchten ihnen auch als Fiktionen alle wissenschaftlichen Ehren gönnen; indem wir aber ihren fiktiven Charakter zum Bewußtsein bringen, glauben wir

ihren wahren Erkenntniswert noch zu erhöhen. Denn es kann auch ein logischer Wert sein, wenn man die Grenzen erkennt, die einem Denkresultat zukommen, und es wäre ein falsches Verfahren, wollte man sich freiwillig über die Beschränkung unseres Begriffsvermögens hinwegtäuschen.

Kapitel VI. **Der fiktive Individualitätsbegriff in der Wissenschaft.**

1. Wenn also alle Versuche, Persönlichkeiten begrifflich zu fassen, sich als Fiktionen ergeben, so ist offenbar, daß alle Wissenschaften, die die Darstellung von Persönlichkeiten erfordern, damit einen fiktiven Charakter bekommen.

Das gilt vor allem von den historischen Wissenschaften, die es hauptsächlich mit Persönlichkeiten zu tun haben. Gewiß ist der Wert, den man den Individualitäten für die Ausprägung der historischen Geschehnisse zumißt, verschieden groß gewesen. Besonders alle jene Bestrebungen, die die historische Methode der naturwissenschaftlichen annähern wollen, haben es versucht, die Bedeutung der Einzelpersönlichkeit herabzudrücken. Ganz können jedoch auch sie, wenn sie nicht vor wichtigen Tatbeständen die Augen verschließen wollen, der Berücksichtigung einzelner Persönlichkeiten und ihres Einflusses nicht entraten. Damit aber kommt, wie wir gesehen haben, ein irrationales Element in die Wissenschaft hinein, das nur fiktionsweise zu einem rationalen gemacht werden kann.

Indessen ist das, genau besehen, nicht so schlimm, denn ohne fiktive Denkmittel kommt keine Geschichtsauffassung auf. Keine Geschichtsdarstellung kann sich einbilden, sie vermöge auch nur im entferntesten ein getreues Abbild der darzustellenden Tatbestände zu sein. Ein solcher Anspruch verlangte ein erkenntnistheoretisch und logisch Unmögliches. Gegeben ist ein ungeheurer, unendlich verflochtener und in allen Einzelheiten unübersehbarer Zusammenhang von Geschehnissen. Aufgabe der Geschichte ist nun, da ein getreues Abbild dieser Gegebenheit unmöglich ist, eine Darstellung, die wenigstens symbolhaft die Hauptzüge des Geschehens festhält und in eine gewisse Ordnung bringt. So wird natürlich keine absolute Wahrheit erzielt, wohl aber eine Beherrschung des Stoffes, die eine allgemeine Orientierung gestattet. Die Geschichte als Darstellung der Haupttatsachen in ihrem Kausalnexus ist also ein fiktives Gebilde, das wir als Ersatz für die damit gemeinte Realität nehmen und das den denkökonomischen, kausalen, und daneben

auch allerlei ethischen Ansprüchen genügt. Auch der kleinste historische Komplex setzt eine fiktive Vereinfachung und Zurechtmachung voraus.

2. Die Gesichtspunkte nun, unter denen ausgewählt wird, können die allerverschiedensten sein. Ebenso aber auch die Ordnungsprinzipien, unter denen man die ausgewählten Tatsachen in Zusammenhang bringt. Welche es aber auch sein mögen, sie bleiben fiktiver Natur; denn immer sind sie Vereinfachungen und Abstraktionen des ungeheuren, unübersehbaren Rohmaterials.

Die frühere Geschichtsschreibung hat meist Geschichte so dargestellt, als sei sie das Werk bewußt handelnder Persönlichkeiten. Sie nahm die Individuen als die festen Einheiten und erklärte das Weltgeschehen als Beziehungen zwischen diesen. Es ist nun nach unseren bisherigen Ausführungen offenbar, daß wir diesen Standpunkt nicht unbedingt teilen können. Da uns die Individualitäten sich nur als Fiktionen darstellen, so werden wir uns hüten müssen, in solchen Fiktionen letzte Realitäten zu sehen. Wir werden indessen auch die Geschichte, die unter dem Gesichtspunkt der Individualität geschrieben ist, nicht völlig verwerfen, sondern ihr einen relativen Wert lassen; denn wir können wohl anerkennen, daß die Individualität als fiktives Ordnungsprinzip sehr wertvoll sein kann.

Infolgedessen werden wir keineswegs mit fliegenden Fahnen zur anderen Partei übergehen, die alles Geschehen so darstellt, als sei es ein Produkt gewisser überindividueller Mächte, und die alle Persönlichkeiten zu zufälligen Trägern solcher Mächte macht. Einerlei, ob man „Ideen" als letzte Einheiten des Weltgeschehens ansieht oder materielle Notwendigkeiten oder irgendwelche Zeitströmungen, als wirkliche Realitäten vermögen wir auch diese Dinge nicht gelten zu lassen, nur als fiktive Ordnungsprinzipe. Alle diese Theorien haben rein fiktiven Wert, sie sind nur andere Kategorien, die zur Ordnung der Tatsachen dienen. Entscheiden in diesem Streit wird allein die praktische Bewährung: d. h. diejenige Fiktion wird die beste sein, die gestattet, eine möglichste Fülle von Tatsachen in möglichst einfache Ordnung zu bringen. Absoluten Wahrheitswert kann aber keine einzige davon haben.

3. Wie jedoch bereits gesagt: Ganz wird keine Geschichtsschreibung um die Notwendigkeit, Persönlichkeiten zu gestalten,

herumkommen. Denn, auch wenn überindividuelle Tatsachen als eigentliche Agentien der Geschichte gefaßt werden, zur Wirkung kommen sie doch meist und vor allem in Individualitäten. Es muß also der Versuch gemacht werden, die Persönlichkeiten begrifflich zu fassen, und zwar so, daß sie als die wirklichen Angelpunkte des Geschehens erscheinen. Wie man das aber auch anfassen mag, die so erzielbaren Gestaltungen bleiben doch schematisierte Fiktionen[1]), die dem menschlichen Kausalbedürfnis genugtun. Diese Kausalität der Geschichtswissenschaften kann jedoch nie die der Naturwissenschaft sein und also erhärten, daß alles so hat geschehen müssen; die historische Kausalität zeigt immer nur, daß etwas so hat kommen können. Daher vermögen auch die von der Geschichte zu liefernden Begriffe von Individualitäten nur eine gewisse Wahrscheinlichkeit, niemals die Notwendigkeit des historischen Zusammenhanges zu erweisen. Solange die Persönlichkeitsbegriffe nicht mit offensichtlichen Tatsachen in Widerspruch geraten, gelten sie als „richtig" oder „wahr". Fiktive Begriffe bleiben sie jedoch trotzdem. Letzten Endes unterscheiden sich auch die glänzendsten Charakteristiken eines Mommsen und eines Treitschke nur gradweise nicht wesentlich von der populären Legendenbildung, die im legendären „eisernen Kanzler" den Schöpfer des neuen Deutschen Reiches erblickt. Nur mit verfeinerter Methode, mit viel gründlicherer Berücksichtigung aller Einzeltatsachen schaffen jene wie hier die Popularintelligenz sich Persönlichkeitsbegriffe, die geeignet sind, als Denkmittel für die Erklärung der Geschehnisse zu dienen. Fiktiv aber sind sie alle.

Die Einzelwissenschaft, deren Ziel es ist, die Tatsachen nach dem Prinzip der Denkökonomie und unter anderen mehr oder minder praktischen Gesichtspunkten zu ordnen, mag sich mit solchen Fiktionen zufrieden geben. Die psychologisch-philosophische Betrachtung der gleichen Tatbestände wird sich stets des fiktiven Charakters aller auf jene Weise erreichten Erkenntnisse und damit des letzten Endes irrationalen Charakters des eigentlichen Tatbestandes bewußt sein.

[1]) Dies ist z. B. auch für die Rickertsche Auffassung der historischen Methode zu bedenken. Zugegeben, daß die Verallgemeinerung der Naturwissenschaften für die Geschichte nicht anwendbar ist, so darf man doch nicht vergessen, daß auch die Geschichte mit Verallgemeinerungen arbeitet, wofür der schematisierte Individualitätsbegriff das beste Beispiel bietet.

Kapitel VII. **Der Persönlichkeitsbegriff in der Kunst.**

1. Der Persönlichkeitsbegriff, mit dem die Kunst arbeitet, hat sehr viel Ähnlichkeit mit dem der historischen Wissenschaften. Auch die Kunst macht überall dort, wo sie es auf Darstellung von Individualitäten abgesehen hat, die Fiktion, daß es möglich sei, die irrationale Gegebenheit in annähernd adäquater Weise mit rationalen Mitteln zu gestalten. Der Maler oder Bildhauer, der eine Porträtdarstellung geben will, geht von der Voraussetzung aus, daß eine Formgebung möglich sei, die in repräsentativer Weise die Gesamtheit der Persönlichkeit festzuhalten gestattet. Dabei ergibt sich dann die den Laien zunächst überraschende Tatsache, daß oft die naturalistische Momentwiedergabe nicht im entferntesten so überzeugend wirkt als eine bewußt fiktive Umgestaltung. Wir sind überzeugt, daß Dürers Münchener Selbstporträt, Schlüters „Großer Kurfürst", Klingers „Nietzsche" durchaus freie Umgestaltungen sind, und dennoch werden sie als echter, lebendiger und „wahrer" empfunden als andere, naturalistischere Darstellungen. Der Grund dafür ist derjenige, daß kein einzelnes Moment aus der Vielheit der wirklichen Aspekte eine annähernd adäquate Reproduktion der Gesamtpersönlichkeit ist, daß aber wohl der Künstler die Möglichkeit hat, freischaffend ein fiktives Gebilde zu gestalten, das als repräsentativ für die wesentlichen Elemente der Persönlichkeit gilt. So ist es „wahr" im Sinne einer überzeugenden Fiktion, also in ähnlichem Sinne, wie die „Charakterbilder" der großen Historiker „wahr" sind.

Trotzdem bestehen große Unterschiede in der künstlerischen Darstellung, die man am besten durch den Gegensatz etwa eines Raffaelschen und eines Rembrandtschen Porträts illustriert und die letzten Endes auf tiefe, rassepsychologische Unterschiede zurückgehen. Gibt Raffael sozusagen eine typische Gestaltung, in der die Seele des Dargestellten in einem typischen, durchschnittlichen Ausdruck erfaßt zu sein scheint, der jenseits aller zeitlichen Bedingtheit ein abstraktes Sein darstellt, so faßt Rembrandt den seelischen Ausdruck gern in einem Moment, der nicht durchschnittlich zu sein braucht, der aber gewisse, besonders charakteristische seelische Gegebenheiten besonders markant zum Ausdruck bringt. Jener stellt die Persönlichkeit im gewöhnlichen Zustand, dieser gerade im außergewöhnlichen dar: Bei beiden handelt es sich natürlich um fiktive Vereinheitlichung des Mannigfaltigen. Indessen ist jenes Verfahren bedeutend rationaler, letzteres geht mehr auf das Irrationale der Persönlichkeit. — Indessen lassen sich diese Dinge hier nur andeuten, nicht ausführlich begründen.

2. In höherem Grade als die bildende Kunst hat es die Dichtung in der Hand, Persönlichkeiten zu gestalten. Sie ist nicht darauf angewiesen, eine einzelne Erscheinungsmöglichkeit herauszugreifen, die alle anderen zu repräsentieren hat. Sie kann, da sie das Nacheinander festzuhalten vermag, eine Vielheit der Erscheinungsweisen geben, kann die Variabilität der Persönlichkeit wenigstens einigermaßen fassen, obwohl es natürlich auch bei ihr stets eine Auswahl bleiben wird, was sie zu geben vermag.

Indessen ist die künstlerische Absicht der verschiedenen Dichter nicht immer gleich: Während die einen sich bestreben, die Charaktere als möglichst einheitliche, klare und durchsichtige Gebilde zu geben, wollen andere gerade der Mannigfaltigkeit und Irrationalität gerecht werden. Beides kann künstlerische Reize haben, wenn es geschickt durchgeführt wird. Freilich, die Vereinfachung aller Charaktere in Engel und Teufel, wie sie die niedere Literatur liebt, ist eine Fiktion, die auf den anspruchsvolleren Leser meist ihre Wirkung verfehlt. Indessen liegt das Bestreben vieler Dichter, ihre Gestalten in klarer Plastik und voller psychologischer Durchsichtigkeit auszuarbeiten, prinzipiell auf derselben Linie. Zum Beispiel die Figuren der klassischen französischen Kunst arbeiten durchaus mit der Fiktion des einheitlichen Charakters. Die Gestalten, in einigen Hauptzügen scharf gekennzeichnet, handeln ganz konsequent nach diesem festen Charakter. Sie erhalten dadurch oft etwas Maschinenhaftes, aber die von ihnen getragene Handlung gewährt dafür dem Beschauer den Anblick konsequenter Klarheit und Logik. Das kann von hohem ästhetischen Reize sein, ist aber natürlich eine fiktive Umgestaltung der Welt, eine Rationalisierung des Irrationalen, die dem französischen Geiste durchaus entspricht und die wir auch in der französischen Philosophie finden.

Diese zu weit getriebene Rationalisierung kann daher verstimmen, und in der Tat hat sie oft Widerspruch hervorgerufen. Ich lasse z. B. Strindberg zu Worte kommen, der sich bestrebt, das „Automatenhafte“ dieser Art der Charakteristik zu vermeiden. Er schreibt: „Der bürgerliche Begriff von der Unveränderlichkeit der Seele wurde dann aufs Theater übertragen, wo ja das Bürgerliche immer geherrscht hat. Ein Charakter war dort ein Herr, welcher fix und fertig war, welcher unveränderlich als Betrunkener, als Spaßmacher, als Betrübter auftrat. — Bei dieser Art und Weise, die Menschen einseitig aufzufassen, bleibt sogar noch der große Molière stehen. Harpagon ist nur geizig, obgleich Harpagon hätte geizig und zugleich ein ausgezeichneter Finan-

zier, ein prächtiger Vater, ein guter Bürger sein können. — —" Im Gegensatz dazu erklärt Strindberg: „Meine Seelen (Charaktere) sind Konglomerate von vergangenen Kulturgraden und Brocken der angehenden Zeit, welche aus Büchern und Zeitungen entlehnt wurden, Stücke von Menschen, abgerissene Fetzen von Feiertagskleidern, welche zu Lumpen geworden sind, ganz wie die Seele zusammengeflickt ist."[1])

Indessen können wir feststellen, daß jeder Dichter die Fiktion einer gewissen Identität und Konstanz der Charaktere machen muß. In der Hauptsache jedoch scheint uns bei Strindberg und fast allen großen Dichtern germanischer Rasse die Rationalisierung der Persönlichkeit lange nicht so weit getrieben zu sein wie etwa bei den typischen Franzosen. Freilich, eine gewisse Festigkeit der Charaktere geben auch sie, die an sich noch gar nicht mit der Wirklichkeit in Widerspruch zu stehen braucht. Man kann es aber als besondere Kunst der ganz großen Dichter wie Shakespeare und Goethe hervorheben, daß sie jenseits der Deutlichkeit der Individualitätsvorstellung, die sie vermitteln, doch noch eine Ahnung des Irrationalen der Persönlichkeit geben. Man kann die Gestalten Shakespeares und Goethes nicht wie die Racines auf eine Formel bringen, man hat das Gefühl, von ihnen noch mehr zu wissen, als direkt gezeigt wird; in ihrem Bilde sind stets eine Fülle von Linien, die irgendwie ins Unendliche verlaufen. Vielleicht ist dies die einzige Möglichkeit, dem Irrationalen der Individualität gerecht zu werden, daß ein großer Dichter hinter dem Faßbaren wenigstens andeutungsweise und symbolhaft die irrationalen Nebentöne mitzugeben vermag.

Kapitel VIII. **Der Individualitätsbegriff in Ethik und Religion.**

Die Erkenntnis, daß die Individualität eine nicht umgrenzbare, beständig sich wandelnde Irrationale ist und daß jeder Begriff, den wir davon bilden, ungeachtet seiner praktischen Brauchbarkeit, inadäquat zu der damit gemeinten Tatsächlichkeit ist, kann auf fast allen Lebensgebieten zu fruchtbarer Anwendung gebracht werden. Wir versuchen eine solche Anwendung hier nur noch auf dem Gebiete von Ethik und Religion.

Wir begegneten schon an früherer Stelle der ethischen Forderung eines konstanten Persönlichkeitsbegriffs, der besonders als

---

[1]) Vorwort zu dem Drama „Fräulein Julie".

Persönlichkeitsideal, das die einzelnen Möglichkeiten richtunggebend überragt, von hohem Werte sein kann. Trotzdem erkannten wir bereits, daß eine völlige Adäquatheit zwischen ethischem Ideal und tatsächlicher Individualität restlos nicht durchführbar ist, ohne daß das Ideal darum an Bedeutung zu verlieren braucht.

Wir weisen hier nun auf die ethische Auswertung der Erkenntnis hin, daß jeder feste Persönlichkeitsbegriff, wie er in sozialen Gemeinschaften sich bildet, nicht ein reales Abbild der Wirklichkeit, sondern eine Fiktion ist. Auch als solche kann jener fiktive Persönlichkeitsbegriff als Gegenstand der Ehre und des Ruhms ein mächtiger Beweger des Lebens sein. Daneben aber besteht die Inkongruenz zwischen dem Persönlichkeitsbegriff, der Gegenstand der Ehre und des Ruhms ist, und der Wirklichkeit nicht minder, so daß letzten Endes Ehre und Ruhm sich doch als trügerische Gebilde erweisen. Nicht nur, daß die Ehre oder der Ruhm selten wirklich der Individualität, meist nur dem Standestypus oder dem abstrakten Vollbringer irgendwelcher Taten gelten, auch da, wo sie, wie bei Künstlern, Entdeckern, Philosophen, wirklich die Individualität selber meinen, ist doch der Ruhm oft ein völlig inadäquates Gebilde, das mit der wirklichen Leistung sehr wenig zu tun hat. Der moderne Romandichter Heinrich Mann definiert einmal den Ruhm „als weitverbreitetes Mißverständnis über unsere Person". Das ist die paradoxe Zuspitzung eines richtigen Gedankens. Wir haben oben die Gründe aufgeführt, die eine richtige Erkenntnis fremder Individualitäten so schwer machen. Man prüfe nun die Geschichte nach und sehe, um welcher Dinge oft die größten Persönlichkeiten geehrt und gerühmt wurden! Welche erstaunlichen Zerrbilder hat die Welt von Christus verehrt! Und ist's in geringerem Maße nicht mit jeder berühmten historischen Persönlichkeit ebenso? Infolgedessen gerät jede Ethik, die „das, was einer vorstellt" (um mit Schopenhauer zu reden), in den Mittelpunkt des Lebens stellt, auf Abwege. Daher rührt das Don-Quichottehafte jeder Moral, die sich auf die „Ehre" basiert. Sie nimmt einen verzerrten Schatten für die wahre Realität!

2. In anderer Weise läßt sich auf religiösem Gebiete dartun, in welch seltsame Widersprüche man gerät, wenn man die fiktive Identität der Persönlichkeit als Realität nimmt, ja sie sogar ins Transzendente hinaus verlängert!

Man muß die Vorstellung einer Unsterblichkeit des Individuums nur klar durchdenken, um allenthalben auf Unmöglichkeiten zu stoßen. Soll wirklich der Mensch, der er hier auf Erden war, mit all seinen Begierden und Unklarheiten, seinen Titeln und sozialen Beziehungen, in Ewigkeit fortleben? Und welche Phase seines Lebens wird dann weiterbestehen? Der müde Greis, der zuletzt an Altersschwäche dahinsinkt? Oder wenn einer als Säugling stirbt, wird er dann als Säugling unsterblich? Alles das ist zu absurd, um ernsthaft gedacht zu werden, und doch gerät man unweigerlich in diese Gedankenwirrnis, wenn man konsequent ist in der Forderung der individuellen Unsterblichkeit.

Andererseits, wenn man sagt, nur das innerste Wesen der Persönlichkeit bestehe verklärt im Jenseits weiter, so ist damit die Individualität in ihrer Breite schon aufgehoben: Man erklärt damit eine Fiktion für unsterblich und zwar eine Fiktion, die sich keineswegs mit der entsprechenden Realität deckt. Wenn nicht August Schulze, der in der Friedrichstraße einen Zigarrenladen besitzt, unsterblich ist, sondern nur sein innerstes Wesen, so ist's eben nicht mehr August Schulze, der weiterlebt, sondern ein fiktiver Begriff von ihm. Man steht also vor dem Dilemma, entweder die unendliche Mannigfaltigkeit von unabgegrenzten, sich beständig wandelnden Phasen, die zusammen die reale Grundlage des Individualitätsbegriffs ausmachen, alle miteinander in ihrer ganzen Buntscheckigkeit für unsterblich zu erklären oder aber ein fiktives Gebilde, irgendeine Abstraktion aus jener Mannigfaltigkeit. Da man die erstere Möglichkeit nicht ausdenken kann, die zweite aber nicht mehr als Fortbestehen der realen Individualität angesehen werden kann, so muß man den Gedanken der individuellen Unsterblichkeit preisgeben.

Uns scheint, daß das vom Standpunkt einer geistigen Religion nicht einmal zu bedauern ist. Wenn anders echte Religion nur diejenige ist, die das Menschliche emporhebt zum Göttlichen, also einem Transzendenten, Überpersönlichen, Unendlichen, dann ist die Lehre einer individuellen Unsterblichkeit wahrer Religiosität gerade entgegen. Denn durch diese Lehre wird nicht das Menschliche vergöttlicht, sondern das Göttliche gerade vermenschlicht. Erst wenn man einsieht, daß die Individualität eine fiktive Abstraktion ist, daß jedoch unser wahres Sein schon auf Erden Überpersönliches einschließt und nicht in eng umschreibbare Grenzen gebannt ist, daß wir immer und überall bereits teilhaben

an einem Unendlichen und Ewigen, dann erst können wir, ohne in unlösbare logische Widersprüche zu geraten, jenes Gefühl der Gemeinsamkeit mit dem Weltganzen verspüren, das das innerste Wesen echter Religiosität ist. In dieser Hinsicht ist der Buddhismus, der die Individualität als Täuschung ansieht, mit der Logik bedeutend leichter zu vereinigen, als die Lehre der christlichen Kirche — die übrigens in diesem Punkte Stützen aus den unmittelbaren Worten ihres Stifters kaum finden dürfte. Es wäre der Gesamttendenz Christi durchaus zuwider, die Ewigkeit der Individualität in der Art des handfesten Köhlerglaubens zu proklamieren.

Abschluß.

Vielleicht sieht unser Ergebnis auf den ersten Blick nicht sehr verheißungsvoll aus. Die Individualität in ihrer erlebten Tatsächlichkeit ergibt sich uns als irrationale Größe, die weder eine feste Umgrenzung gestattet noch dem Identitätsprinzip unterworfen werden kann. Alle Versuche, sie begrifflich zu fassen, erweisen sich als fiktive Gebilde, die jener irrationalen Tatsächlichkeit durchaus inadäquat sind. Nun hatten wir zwar zu erweisen gesucht, daß auch als Fiktionen sich jene inadäquaten Begriffe in mannigfacher Hinsicht sehr brauchbar erweisen. Indessen könnte trotzdem unser Standpunkt als ganzer als negativer Skeptizismus angesehen werden.

Dieser Vorwurf träfe nicht nur unsere Ausführungen, sondern die gesamte Als-Ob-Philosophie und verwandte Standpunkte mit. Wir glauben, daß er zu Unrecht erhoben wird. Wenn wir auch weiter nichts feststellen könnten als die Irrationalität der Welt, so wäre, wenn diese Feststellung den Tatsachen entspricht, diese Erkenntnis als solche schon unendlich viel wertvoller als jeder Standpunkt, der fälschlich die restlose Rationalisierbarkeit der Welt verträte. Außerdem ist ja die rationale Erkenntnis nicht die einzige, die uns möglich ist. Gerade an unserem Problem zeigte es sich, daß die innere Erfahrung, ein unmittelbares Erlebnis, neben der begrifflichen steht, ganz abgesehen davon, daß wir auch durch die Widersprüche der Begriffe untereinander ihre Unzulänglichkeit feststellen konnten. Auch die Erkenntnis dieser Unzulänglichkeit des begrifflichen Denkens ist ein durchaus positiver Erkenntniswert, neben dem als weiterer positiver Wert die

trotzdem bestehende praktische Bewährung des rationalen, wenn auch fiktiven Denkens steht. Wir behaupten also, daß unser Standpunkt, selbst wenn er vieles scheinbar Feste ins Wanken bringt, darum keineswegs bloß negativ ist. Er setzt nur an Stelle der scheinbar konstanten Größen erkannt variable. Dadurch ist die Welt vielleicht weniger bequem zu erfassen, aber immerhin ist Bequemlichkeit noch nicht das einzige Kriterium für die Wahrheit.

Wir lassen vielmehr die fiktive Rationalisierung der Welt für den täglichen Gebrauch bestehen, wir versuchen nur, als Philosophen einen Standpunkt zu gewinnen, von dem sich uns die rationalisierte Welt nicht mehr als ganze Wahrheit darstellt. Nein, hinter dem System des begrifflichen Denkens sehen wir noch die diesem unzugängliche irrationale Tiefe des Seins. Und uns scheint, daß auch an ästhetischer Erhabenheit und innerer Würde dieser Standpunkt jenem anderen, der sich über die eigene Unzulänglichkeit der Ratio täuscht und allem mit ihr nicht Erfaßbaren schlechtweg das Daseinsrecht abstreitet, mindestens gleich ist. Statt des starren Begriffsskeletts von der Wirklichkeit, das der Rationalismus allein festhält, suchen wir auch das bewegte, ewig wechselnde Leben in seiner Irrationalität als Tatsache anzuerkennen. Wir bilden uns nicht ein, mit unseren armseligen menschlichen Schöpfgefäßen den unendlichen Ozean der Welt restlos ergründen zu können, wir freuen uns nur, daß wir in unserm Denken ein Mittel haben, uns gleichsam in sicherem Kahne hindurchsteuern zu können, während wir uns das volle Bewußtsein zu bewahren suchen dafür, daß wir ringsum umgeben sind von einem Ozean irrationalen Seins.

Auf unser Problem der Individualität angewandt, würde das alles besagen, daß wir zwar fortfahren werden und fortfahren müssen, uns von den Persönlichkeiten, die uns entgegentreten, Begriffe zu bilden. Aber wir wissen zugleich, daß diese nur fiktiven Wert haben, und wir bestreben uns daher, des hinter jenen Fiktionen flutenden irrationalen Seins stets bewußt zu bleiben, weil zur wahren Erkenntnis nicht nur die Feststellung des Rationalen, sondern auch die Anerkennung des Irrationalen gehört. Und in diesem Sinne ist die Analyse der menschlichen Individualität nur ein besonders bezeichnender Sonderfall der philosophischen Erkenntnis in unserm Sinne überhaupt. Möglich, daß den Landratten unter den Denkern, allen jenen, die sich die Wahrheit und die Erkenntnis nur als statische, unverrückbare

Wesenheiten deuten können und die sich vor der flüssigen irrationalen Welt fürchten, weil sie „keine Balken" hat, unser Ergebnis gefährlich dünkt! Sei es darum: Eine Fiktion hört darum nicht auf, eine Fiktion zu sein, weil man sie in eine absolute Wahrheit umlügt! Und wenn unsere Wahrheit gefährlich erscheint? Nun, es ist noch nie ein Ruhmestitel für Denker gewesen, daß sie die Gefahr dadurch zu parieren glaubten, daß sie wie der Vogel Strauß ihren Kopf im Sande verbargen.

Grundzüge einer neuen Wertlehre.

Von

Richard Müller-Freienfels.

Inhaltsübersicht.

Kap. I. Psychologie der Wertung. 1. Wertgrundlage und Wertsetzung. 2. Möglichkeit und Notwendigkeit dieser Scheidung. 3. Die Wertgrundlage als „Stellungnahme“. 4. Die Wertsetzung als „sekundäre Stellungnahme“. 5. Erlebte und übernommene Wertsetzung. 6. Abschluß.

Kap. II. Psychologie des Wertsubjekts. 1. Die Spaltung des Subjekts als allgemeines Phänomen. 2. Die Spaltung zwischen „Momentan“subjekt und „Einheits“subjekt der Wertung. 3. Das „Normal“subjekt und das „absolute Subjekt“. 4. Räumlich und zeitlich begrenzte überindividuelle Subjektivität. 5. Die sozialen Subjekte. 6. Die „Einfühlung“ in fremde Wertsubjekte. 7. Abschluß.

Kap. III. Psychologie des Wertgegenstandes. 1. Der psychische Wertgegenstand und der Wertträger. 2. Formen des Wertgegenstandes. 3. Der „Einheits“wertgegenstand. 4. Der „Normal“wertgegenstand. 5. Die Absolutierung der Werte. 6. Die relativen Allgemeinwerte. 7. Die sozialen Allgemeinwerte. 8. Abschluß.

Kap. IV. Wertrichtigkeit und Wertrang. 1. Wertrichtigkeit und Wertrang als psychologische Probleme. 2. Die biologischen Prinzipien für die Wertrichtigkeit. 3. Die Prinzipien für die Rangordnung der Wertungen. 4. Die Prinzipien für die Rangordnung der Wertsubjekte. 5. Die Prinzipien für die Rangordnung der Wertgegenstände. 6. Die Relativität der tertiären Wertsetzung und ihre fiktive Bedeutung.

Kap. V. Die absolutistischen Werttheorien. 1. Die Prinzipien des Absolutismus. 2. Münsterbergs System der Werte. 3. Die Einzelergebnisse seiner Lehre. 4. Die Absolutsetzung der Werte als Fiktion.

Einleitung.

Das Wertproblem wird in der neueren Wissenschaft in zweifacher, prinzipiell geschiedener Weise behandelt. Entweder man sucht die Werte, die die äußere Erfahrung darbietet, psychologisch zu erklären oder man sucht nach den Werten als aprioristischen, aller Erfahrung vorausgehenden Wesenheiten. Im ersteren Falle erscheinen die Werte als relativ, im zweiten Fall als absolut. Es ergeben sich so zwei verschiedene Wertsphären, die ohne Bindeglieder nebeneinander bestehen. Wir gehen für unsere Untersuchung von den relativen Werten aus, stützen uns zugleich auf die äußere (historische) Erfahrung und auf die psycho-

logische Analyse. Von hier aus versuchen wir dann auch die Forderung nach absoluten Werten zu verstehen und den auch vom psychologischen Standpunkt nicht wegzuleugnenden Behauptungen einer Absolutheit der Werte dem von diesem Standpunkt aus gerecht zu werden.

Im einzelnen weicht die hier vertretene Werttheorie wesentlich auch von vielen der bisher aufgestellten relativistischen Wertlehren ab. Der psychologische Vorgang der Wertung wird von uns anders analysiert und nicht als einfacher Vorgang, sondern als ein in zwei deutlich kennbare Prozesse zerfallender erwiesen. Des weiteren weichen wir von früheren Untersuchungen sehr erheblich in der Analyse sowohl des Wertsubjekts wie des Wertgegenstandes ab, indem wir nachweisen, wie stark beide Begriffe fiktiven Ausgestaltungen unterworfen sind. Auch die Prinzipien für Richtigkeit oder Falschheit der Werte ebenso die für eine Rangordnung der Werte untersuchen wir und zeigen dabei, wie stark auch hier mit Fiktionen verschiedener Art gearbeitet wird. Auf diese Weise gelangen wir zwar nicht zu einem System von Werten, das den Anspruch absoluter Gültigkeit erhebt, wohl aber hoffen wir, Verständnis zu erzielen für den lebendig bewegten Wechsel der Wertungen, die uns Geschichte und Leben darbieten, und die Prinzipien zu durchschauen, nach denen diese Wertungen zustande kommen.

Kapitel I. **Psychologie der Wertung.**

1. Bei der Analyse des Wertphänomens müssen wir zunächst unterscheiden das wertende Subjekt, für das etwas von Wert ist, und das Objekt, das gewertet wird. Wir bezeichnen jenes kurz als das „Wertsubjekt“ und dieses als den „Wertgegenstand“. Die großen Schwierigkeiten, die in diesen beiden Begriffen liegen, werden in besonderen Kapiteln behandelt.

Zwischen Wertsubjekt und Wertgegenstand spielt sich der Prozeß der Wertung ab. Diese ist ein psychologischer Vorgang, wodurch jenes eben zum „Wertsubjekt“, dieses zum „Wertgegenstand“ wird.

Soweit stimmen fast alle psychologischen Werttheorien überein, Sie gehen erst auseinander bei der weiteren Besprechung des Wertungsprozesses. Und zwar können wir drei Hauptformen der psychologischen Werttheorie unterscheiden: erstens diejenigen,

die die Wertung als Gefühl ansprechen, zweitens diejenigen, die das Werten mit dem Begehren zusammenbringen, und drittens diejenigen, die im Werten einen seelischen Prozeß eigner Art sehen wollen.

Als Typus für die Gefühlstheorie des Wertes gilt uns Kreibig, der den Wert definiert als „die Bedeutung, welche ein Empfindungs- oder Denkinhalt vermöge des mit ihm unmittelbar oder assoziativ verbundenen aktuellen oder dispositionellen Gefühls für ein Subjekt hat".[1])— Ähnlich, wenn auch enger, faßt Meinong das Werten als ein „Lustgefühl an der Existenz des Gegenstandes". Das Wertgefühl beruht auf einem Urteil über die Existenz des Gewerteten.[2]) Außer diesen stehen noch zahlreiche ältere und neuere Denker, die hier nicht alle genannt werden können, auf verwandtem Boden.

Die Zurückführung des Wertes auf das Begehren hat am konsequentesten von Ehrenfels unternommen. Nach ihm ist der Wert eines Dinges seine „Begehrbarkeit".[3]) Auch diese Anschauung ist sehr verbreitet, wenn schon statt „Begehren" oft „Streben" oder „Wille" gesagt wird.

Als Vertreter derjenigen Anschauung, die im Werten einen spezifischen Vorgang eigener Art sehen will, nenne ich H. Schwarz. Nach ihm ist Werten gleich „Gefallen" und dieses ein Element des Willens. Indessen verspüren wir Güter wie Lust, Ehre, Wahrheit als spezifische Werte und hierfür wird ein besonderer Prozeß des Werthaltens festgestellt. Dieses ist keine Lust mit Intensitätsunterschieden, sondern kennt nur Sättigungsunterschiede.[4]) —

Ohne uns auf eine Kritik dieser Lehren im einzelnen einzulassen, können wir feststellen, daß keine derselben dem ganzen Phänomen der Wertung gerecht wird, daß jede vielmehr nur einzelne, wenn auch an sich richtig beobachtete Seiten hervorhebt. Sie begehen fast alle den Fehler, daß sie den Prozeß der Wertung für einen einfachen seelischen Vorgang ansehen, während in Wirklichkeit kompliziertere Verhältnisse bestehen. Der Umstand, daß etwas mein Gefühl oder mein Begehren erregt, ist an sich keineswegs eine Wertung, sondern nur ein Teilphänomen dieser oder (wie wir sagen) die Grundlage derselben. Es muß zu dem grundlegenden Gefühl oder Begehren noch ein weiterer seelischer

---

[1]) Kreibig, Psychol. Grundlegung eines Systems der Werttheorie, 1902, S. 3ff.

[2]) Meinong, Psychol.-ethische Untersuchungen zur Werttheorie, 1894. — „Über Annahmen", 1902.

[3]) v. Ehrenfels, System der Werttheorie, I, 1897. Ferner z. B. Th. Lipps, Vom Fühlen, Denken, Wollen, 1908.

[4]) H. Schwarz, Glück und Sittlichkeit, S. 6. Psychologie des Willens, 1901, S. 34.

Akt hinzukommen, den wir als die Wertsetzung bezeichnen. Worin diese Wertsetzung besteht, werden wir später erörtern; vorläufig können wir sie als ein Bejahen, Anerkennen oder ähnlich bezeichnen. Jedenfalls kommt erst durch diese Doppelheit eine wirkliche Wertung zustande: erstens muß das Subjekt zu dem Gegenstand in eine Beziehung, die meist emotional, d. h. gefühlsmäßig oder willensmäßig ist, eintreten, zweitens muß aber diese Beziehung als solche bejaht, anerkannt, d. h. als Wert gesetzt werden. Nur dort liegt eine vollständige Wertung vor, wo diese Doppelheit des grundlegenden Erlebnisses (der Wertgrundlage) und der Wertsetzung besteht. Allerdings verschmelzen beide für die oberflächliche Selbstbeobachtung meist in eins, wodurch sich erklärt, daß die Doppelheit des Prozesses oft übersehen wurde.[1]) Genauere Analyse jedoch muß sie stets erkennen lassen. Damit aber gewinnen wir eine Möglichkeit, die verschiedenen, oben gekennzeichneten Theorien zu einer Synthese zu führen, da wir finden werden, daß die Wertgrundlage meist ein Gefühl oder ein Begehren ist, daß aber dazu noch ein sekundärer Prozeß kommen muß, eben die Wertsetzung.

2. Es sei zunächst die Notwendigkeit der Scheidung von Wertgrundlage und Wertsetzung durch einige Beispiele belegt.

Wäre nämlich der Prozeß der Wertung ohne weiteres identisch mit Lustgefühl, so müßte jedes irgendwie erregte Lustgefühl als Wert anzusprechen sein. Das ist jedoch nicht der Fall. Ich habe täglich eine Menge Lustgefühle, die ich nicht im geringsten als „Werte" gelten lasse. Ich erlebe auf einem Spaziergang durch mich streifenden Blütenduft oder herübergewehte musikalische Klänge zahlreiche flüchtige Lustgefühle, die ich jedoch keineswegs als „Werte" anspreche. Ich kann sogar eine solche herüberklingende Melodie angenehm empfinden und trotzdem sie als „ganz gemeinen Gassenhauer" negativ bewerten, was offenbar keine Identität von Lustgefühl und Wert darstellt. Es muß also zu dem Lustgefühl noch eine besondere Stellungnahme meinerseits hinzukommen. Das Lustgefühl kann eine Wertgrundlage sein, ist aber noch nicht das Werten selber.

---

[1]) Ich berühre mich in dieser Trennung vielfach mit der scharfsinnigen Dissertation von Walter Strich, Das Wertproblem in der Philosophie der Gegenwart (Berlin 1909), wenn ich auch in den psychologischen Grundlagen und in der Fassung im einzelnen stark von ihm abweiche.

Ähnlich ist es mit dem Begehren, dem Wollen, die ebenfalls Wertgrundlage sein können, ohne jedoch in jedem Fall einen Wert zu konstituieren. Sehr oft erregen Dinge mein Begehren, obwohl ich mir vollkommen bewußt bin, daß die begehrten Dinge wertlos, ja ausgesprochen „Unwerte“ sind. Damit das Begehrte als „Wert“ erscheint, muß noch eine besondere innere Stellungnahme hinzutreten, die wir eben als „Wertsetzung“ bezeichnen.

Es bedeutet also nicht jede Lust oder jedes Begehren einen Wert; wohl aber können sie Grundlage eines solchen werden, sobald eine Wertsetzung hinzutritt.

Indessen gibt es auch Wertsetzungen, denen kein Lustgefühl oder Begehren voraufgegangen ist. Ich kann eine Bachsche Fuge als Wert anerkennen, ohne daß sie in meiner momentanen Stimmung mir Lust erregte oder daß sie mein Begehren, sie zu hören, erweckte. Allerdings besteht auch in diesem Falle, wie ich später zeigen werde, eine Beziehung zu solchen emotionalen Erlebnissen: indessen gilt es uns hier nur zu zeigen, daß die Wertsetzung auch für sich, als ein von unmittelbar erlebter Lust oder ebensolchem Begehren unabhängiger Vorgang besteht.

Kommen also auch diejenigen Erscheinungen, die eine Wertgrundlage bilden können, und die Wertsetzungen getrennt vor, so geben sie doch erst dort, wo sie gemeinsam auftreten, eine vollständige, erlebte Wertung in unserem Sinne ab. Ein vollgültiges Werterlebnis liegt nur dort vor, wo beides, die Wertgrundlage wie die Wertsetzung, nachzuweisen sind.

Der hier als Wertsetzung beschriebene Prozeß kann isoliert, d. h. ohne erlebte Grundlage niemals eine wirkliche Wertung konstituieren. Er stellt nur eine unvollständige, oder wie wir auch sagen können, eine übernommene Wertung vor, die im Gegensatz zur erlebten Wertung steht, d. h. einer solchen, bei der eine wirkliche Wertgrundlage vorhanden ist. Bei einer übernommenen Wertung (wenn ich z. B. das Urteil, die Fuge von Bach sei ein künstlerischer Wert, nachrede, ohne das erleben zu können), handelt es sich nicht um wirkliche Werte. Wir werden später auf diesen Gegensatz zwischen erlebten und übernommenen Werten noch zurückkommen, betonen jedoch schon hier, daß überall, wo etwas als Wert gesetzt wird, ein Subjekt hinzugedacht werden muß, dem der Wert ein wirkliches Erlebnis ist.

3. Was nun dies Erlebnis, die Wertgrundlage anlangt, so

gaben wir zu, daß sowohl Gefühle als Begehrungen eine solche bilden können. Wir möchten jedoch den Kreis noch weiter ziehen und ganz allgemein sagen, daß die Wertgrundlage stets ein emotionales Erlebnis im weitesten Sinne ist, ein Beziehungsbewußtsein des Wertsubjekts zu dem Wertgegenstande, oder — wie ich kurz mit einem von mir an anderem Orte ausführlich erörterten Begriffe sagen werde: eine „Stellungnahme".[1]) Zu den Stellungnahmen rechne ich alle Gefühle und Begehrungen, darüber hinaus jedoch noch weitere unten zu besprechende seelische Tatbestände.

Die Psychologie dieser Begriffe, zum mindesten die Terminologie ist bekanntlich sehr schwankend. Wir können an dieser Stelle nicht eine prinzipielle Erörterung derselben beginnen, müssen uns vielmehr auf ungefähre Absteckungen beschränken. Der Begriff des Gefühls wird oft auf das sehr abstrakte Begriffspaar „Lust-Unlust" eingeschränkt, die als leere, schattenhafte Begleiterscheinungen anderer seelischer Prozesse bestimmt werden. Die so gefaßten schemenhaften Begriffe „Lust" und „Unlust" greifen die Gegner der psychologischen Werttheorien gern auf, um diese ad absurdum zu führen, was z. B. Münsterberg[2]) getan hat. Wir geben nun gern zu, daß mit einem Lustbegriff, der derselbe sein soll, ob er beim Genuß eines Glases Münchener Bieres oder beim Anhören einer Symphonie oder in religiöser Ergriffenheit erlebt wird, wenig anzufangen ist.[3]) Aber an so vage Schemen halten wir uns nicht, vielmehr fassen wir „Lust" als Sammelbegriff für unendlich verschiedene, sehr differenzierte seelische Stellungnahmen, die stets, wenn auch nicht auf der Oberfläche, ein Willenselement enthalten.[4])

Damit schlagen wir eine Brücke zu den „Begehrungen" und vereinen so die beiden ersten oben unterschiedenen Werttheorien. Wir sagen, daß in allen Gefühlen ein Willenselement steckt, daß Lust das Bewußtwerden eines erfüllten Triebes, Unlust

---

[1]) Vgl. hierzu Müller-Freienfels, Das Denken und die Phantasie, 1916, S. 22 und passim.

[2]) Münsterberg, Philosophie der Werte, 1908, S. 22 und S. 63ff.

[3]) Diesen paradoxen Begriff verteidigt allen Ernstes Titchener im „Lehrbuch der Psychologie", I, S. 257.

[4]) Für genauere Darlegung der hier angedeuteten Lehren über das Wesen der Gefühle verweise ich auf meine Abhandlungen „Zur Analyse und Begriffsbestimmung der Gefühle", Zs. f. Psychol. 68 und „Zur Psychol. u. Biologie der Gefühle", Naturw. Wochenschr. 1917.

das Bewußtwerden eines gehemmten oder unbefriedigten Triebes ist. Die spezifische Färbung der Lust wird eben durch den Willensgehalt desselben bedingt. Es kann natürlich nur an einigen Beispielen erläutert werden, wie das zu denken ist. Wir müssen uns klar sein, daß jedes Organ das Bedürfnis hat, erregt zu werden, daß also in jedem Organ ein „Reiztrieb" steckt. Wird das Organ adäquat erregt, so wird dieser Reiztrieb befriedigt, und das Bewußtsein dieser adäquaten Betätigung ist die Lust. Unlust ist das Bewußtsein inadäquater Betätigung (d. h. einer solchen, der kein Trieb entgegenkam). Das sind die einfachen Funktionsgefühle. Bei den „Affekten" handelt es sich um spezifischere Triebe. Auch deren Befriedigung bringt ein Lustgefühl mit sich. So läßt sich (unter Anlehnung an Schopenhauers bekannte Theorie) sagen, daß ein weiblicher Körper unser Schönheitsgefühl erregt, wenn er (obgleich nur latent) unser Begehren erweckt, nicht etwa, daß wir ihn deshalb begehren, weil er schön ist. Die landläufige Gefühlstheorie verschiebt dieses Verhältnis. So ist's mit allen Gefühlen und Begehrungen. Das Gefühl ist nicht die Ursache des Willens, sondern ist eine Begleiterscheinung, ein Teilphänomen des Willens. So ist z. B. die Lust an Speisen ein Begleitgefühl des Hungers, nicht etwa dessen Ursache. Sind wir übersättigt, so vermag auch die sonst lockendste Speise uns keine Lustgefühle zu erregen, was das Sprichwort formuliert, daß Hunger der beste Koch sei. Allgemeiner ausgedrückt heißt das, daß das Gefühl ein Bewußtwerden der Befriedigung oder Hemmung eines Triebes ist. Die Abstraktion eines allgemeinen Lustgefühls aus den komplexeren emotionalen Prozessen, deren Kern ein Trieb ist, führt ganz in die Irre und erklärt gar nichts. Es ist so, als wollte man behaupten, ein gesättigtes Rot, ein gesättigtes Blau, ein gesättigtes Gelb seien, was ihre „Gesättigtheit" anlange, einander gleich. Die „Gesättigtheit" an sich gibt es so wenig als realen isolierbaren Faktor wie eine „Lust an sich". Lust und Unlust sind stets nur Seiten oder Färbungen komplexerer seelischer Stellungnahmen, deren Wesen „willenshaft" ist. Wir lehnen also die Definition der Gefühle als „Eigenschaften der Empfindungen" oder als „Zustandsbewußtsein" ab, und fassen die Gefühle als Bewußtseinsanzeichen dafür, ob ein Trieb befriedigt wird oder nicht. Unter diesem Gesichtspunkt schwindet die prinzipielle Kluft zwischen Gefühlen und Begehrungen, welch letztere sich von den Gefühlen nur durch Hinzutreten von Tätig-

keitsbewußtsein, also letzten Endes motorischen Einstellungen, unterscheiden.

Vielleicht könnte man, wie einige Forscher es versucht haben, die Wertgrundlage auch außerhalb des Bewußtseins in einem Bedürfnis suchen. Das ist nur eine geringe Verschiebung, die mit unserer Anschauung zu vereinen ist. Denn wirklich zur Wertgrundlage wird das Bedürfnis doch erst dort, wo es bewußt wird, d. h. als Begehren erscheint. Zuzugeben ist, daß dies Begehren (was später an Beispielen genauer erläutert wird) von anderen Subjekten unterlegt werden kann. So kann man sagen, einer Pflanze sei ein Regen nach Trockenheit von Wert. Indessen liegt in diesem Falle ein „eingefühltes" Bewußtsein der Wertung, die letzten Endes doch unsere eigene ist, zugrunde. Davon genauer im zweiten Kapitel.

Indessen ist der Begriff der „Stellungnahmen", die die Grundlage der Wertsetzung sein können, nicht erschöpft mit den Lust-Unlustgefühlen und den Begehrungen. Es gehören dazu noch eine ganze Reihe anderer seelischer Erlebnisse, die von der Mehrzahl der Psychologen wenig behandelt werden und von jenen Forschern, die sie nicht übersehen, zum Teil auch als „Gefühle", zum Teil als „Charaktere" oder anders bezeichnet werden. Ich denke an alle jene Stellungnahmen, durch die wir einen Vorstellungsinhalt als „neu", als „fremd", als „groß", als „erhaben", als „wirklich", als „unreal", als „denselben" usw. charakterisieren. Die Psychologie aller dieser seelischen Attituden ist noch sehr wenig erforscht. Als Tatsache können wir jedoch schon heute feststellen, daß alle diese Charakterisierungen Stellungnahmen des Ich zu einem intellektuellen Inhalt sind, und daß sie (das ist die Hauptsache für uns) in die Grundlagen für Wertungen eingehen können. Daß etwas „neu" oder „alt" ist, kann öfters ganz verschiedene Bewertungen bedingen, je nachdem die „Neuheit" oder das „Alter" erwünscht sind. Denn auch diese Stellungnahmen verquicken sich mit Begehrungen. Ebenso können „Wirklichkeit" wie „Unwirklichkeit" als Grundlage der Wertsetzung dienen. Daß etwas „wirklich" oder „unwirklich" ist, ist niemals in der Empfindung oder der Vorstellung gegeben, ist vielmehr eine Charakterisierung derselben durch das Ich, eine „Stellungnahme". In all diesen Fällen käme unser Begriff der Stellungnahme etwa auf eine psychologische Erklärung des erkenntnistheoretischen Begriffs der „Kategorie" hinaus.[1])

Zu diesen Stellungnahmen gehören auch jene Zustände wie

---

[1]) Vgl. dazu mein Buch: „Das Denken und die Phantasie", 1916.

die Aufmerksamkeit, das Interesse und verwandte Phänomene, die die intellektualistische Psychologie ganz falsch als assoziative Erscheinungen deutet. In Wirklichkeit sind sie „Stellungnahmen", d. h. Reaktionen des Ich. Gerade sie sind geeignet, die äußerst komplizierte Natur der Stellungnahmen zu illustrieren; denn sie enthalten meist nebeneinander Gefühle, Begehrungen und sonstige Stellungnahmen wie die der Neuheit, der Fremdheit, der Überraschung usw.

Wir können uns hier nicht weiter auf diese Dinge einlassen. Hier muß die Feststellung genügen, daß die subjektiven Reaktionen des Ich auf die gegebenen Inhalte, also die Stellungnahmen, stets sehr komplizierter Natur sind, und daß die fundamentale Sonderung in Gefühle, Wollungen usw. irreführend ist. Die Stellungnahmen enthalten stets sowohl Gefühle wie Willenselemente und darüber hinaus noch weitere reaktive Phänomene, die alle zusammen in ein Ganzes verschmelzen. Und eben diese Stellungnahmen sind die Grundlage der Wertung.[1])

Es sei dabei noch einem Einwand begegnet, der die Sachlage hinstellen könnte, als sei der „Wert" als etwas Objektives das Primäre, die Stellungnahme, also z. B. das Gefühl oder das Wollen, das Sekundäre. Das ist ganz falsch. Wir begehren niemals etwas, weil es ein „Wert an sich" wäre, sondern erst dadurch, daß wir etwas begehren, wird es uns zum Werte. Ebenso erregt niemals etwas unsere Lust, weil es „schön an sich" wäre, sondern wir nennen etwas schön, weil es so beschaffen ist, daß es unser Lustgefühl erregt, d. h. unseren Apperzeptionsmöglichkeiten adäquat ist. Auch darauf kommen wir später zurück, heben jedoch schon hier hervor, daß im Wertungsphänomen das Subjektive das Prius vor dem Objektiven hat.

4. Indessen ist, wie bereits gesagt, die Stellungnahme stets nur die Grundlage der Wertung, nicht die Wertung selber. Zu dieser gehört noch ein weiteres Phänomen: die Wertsetzung.

Was ist nun die Wertsetzung? Vielleicht ist man geneigt, in ihr ein Urteil zu sehen. Freilich kommt es dabei auf die Definition dieses sehr verschieden gefaßten Begriffes an. Für uns ist ein Urteil nur die Formulierung einer Stellungnahme in einem Satze.

---

[1]) Unser Begriff der „Stellungnahme" deckt sich in vielem mit dem Begriff des „Aktes", den zahlreiche neue Psychologen eingeführt haben. Während jedoch der „Akt" als rein intellektualistischer Vorgang gefaßt ist, charakterisiert sich die „Stellungnahme" als emotional, willensmäßig, mit starkem motorischem Einschlag.

Nun kann die Wertsetzung gewiß in einem Satz formuliert werden, indessen ist diese Formulierung weder nötig noch in allen Fällen nachweisbar. Es gibt Wertsetzungen, die sich rein gefühlsmäßig oder rein begehrungsmäßig vollziehen, ohne urteilsmäßige Formulierung.

Damit aber sind wir bereits an die richtige Erklärung herangekommen: auch die Wertsetzung nämlich ist eine Stellungnahme, die ebenfalls je nachdem mehr gefühls- oder willensmäßig sein kann, jedenfalls aber immer eine Stellungnahme zu einer Stellungnahme ist. Es ist damit offenbar, daß wir in der Wertsetzung ein Urteil sehen können, wenn man dies, wie manche Forscher tun, als Willensakt auffaßt. Für uns ist das Urteil nur die Formulierung einer Stellungnahme und eben diese Stellungnahme, nicht die Formulierung, ist das Wesen der Wertsetzung.

Also eine Stellungnahme zu einer Stellungnahme? Dieses Ergebnis scheint sehr paradox, ist es jedoch durchaus nicht, sondern in der Selbstbeobachtung leicht festzustellen. Ich nenne diesen Tatbestand auch „sekundäre Stellungnahme". Es ist nämlich gar nicht zu bestreiten, daß das Ich nicht nur zu Empfindungen und Vorstellungen Stellung nimmt, sondern auch zu Gefühlen und Begehrungen, die selbst Stellungnahmen zu jenen Inhalten sind. Einige Beispiele solcher sekundärer Stellungnahmen mögen das dartun. Eine solche sekundäre Stellungnahme ist z. B. das „Genießen". Im Genießen nehme ich nicht Stellung zu der objektiven Gegebenheit, sondern zu dem Lustgefühl, das die Empfindung auslöst. Es tritt eine Art Verdoppelung des Ich ein.

Besonders deutlich zeigt sich das bei dem sogenannten „sentimentalen Typus", der alle seine Gefühle nochmals „genießt". Dieser nimmt nicht zu den Gegenständen Stellung, sondern stets zu den subjektiven Gefühlen, die ihm jene auslösen, so daß ein solcher Mensch sogar seine eigene Unlust, seinen Schmerz, seine Trauer sekundär als Lust erleben kann. Gewiß ist dieser Fall eine Art Pervertierung des natürlichen Laufs der Dinge, indessen (wie pathologische Fälle oft) sehr geeignet zur Illustration normaler Tatbestände, in diesem Falle also der sekundären Stellungnahme.

Eine solche sekundäre Stellungnahme ist die Wertsetzung. Wir erleben die primären Gefühle, Begehrungen zunächst einfach als Tatsachen. Ein Gegenstand erweckt unsere Lust oder unser Begehren, das sind einfache Erlebnisse, noch keine Wertungen. Zu solchen werden sie erst, wenn wir zu diesen Stellungnahmen

wieder Stellung nehmen, d. h. wenn wir z. B. die Lust als gewollte anerkennen oder das Begehren als ein „richtiges" oder „schönes" Begehren bejahen. Die Wertsetzung ist sozusagen eine Stellungnahme zweiter Instanz.

Es tritt gleichsam eine Spaltung des Ich ein. Das primäre Ich erlebt Lust oder Begehren, d. h. die Wertgrundlage. Das sekundäre Ich, die höhere Instanz, bejaht oder verwirft jene primäre Stellungnahme, d. h. sie setzt sie als Wert oder nicht. Ein Bild gefällt uns, erregt unsere Lust: das ist die primäre Stellungnahme. Zum ästhetischen Wert wird jedoch die Lust (und damit auch das sie erregende Bild) erst, indem ich jener Lust meine Aufmerksamkeit zuwende, sie bejahe, kurz wiederum Stellung nehme. Der negative Fall offenbart die Doppelheit des Prozesses am deutlichsten. Jenes Bild erregte vielleicht nur meine sinnliche Lust, schmeichelte niederen Instinkten und wird darum in sekundärer Stellungnahme als „Kitsch" verworfen. Die ästhetische Wertung wird also erst vollzogen durch Hinzutreten dieser sekundären Stellungnahme.

Wir schieben für unsere Untersuchung alle jene Probleme, die durch die „Spaltung des Ich" gesetzt werden, zurück und behandeln sie im folgenden Kapitel. Hier gilt es uns nur die Feststellung, daß die sekundäre Stellungnahme, die Wertsetzung, als Prozeß sich ebenfalls als ein emotionaler Vorgang darstellt. Wie wir ihn auch bezeichnen, als ein Bejahen oder Verneinen, als ein Anerkennen oder Verwerfen, stets tritt deutlich der emotionale Charakter, der Willensakt oder die Gefühlsbetonung heraus. Gewiß sind die sekundären Stellungnahmen oft abstrakter als die primären, das hängt jedoch mit dem oft abstrakteren Charakter des sekundären Subjekts zusammen und wird daher später erörtert.

Ganz falsch wäre es jedenfalls, die Wertsetzung als einen intellektuellen Prozeß anzusehen. Gewiß kann sie sich auf intellektuelle Gründe stützen; solange sie jedoch ein bloßes Wissen bleibt, nicht zu einer emotionalen Stellungnahme wird, ist sie tot. Hinter jeder Wertsetzung muß ein lebendiges Gefühl oder ein Wollen stehen, sonst fehlt ihr jede Überzeugungskraft. Es gehört zum Wesen des Alexandrinertums, des Historismus jener trockenen, von Nietzsche entlarvten Art, daß sie die Kraft des Wertens verloren haben. Der Intellektualist erlernt gewisse Werte als trockene Tatsachen, ohne sie in sein Leben als zeugende Kräfte einführen zu können. Die Werte hören damit auf, Werte zu sein.

Für unsere Zwecke genügt an dieser Stelle die allgemeine Feststellung, daß die Wertsetzung eine sekundäre Stellungnahme zu einer primären ist. Die Wertung in ihrer Gesamtheit ist also eine emotionale Reaktion des Ich plus einer sekundären Stellungnahme zu dieser.

Im einzelnen wechselt der psychologische Charakter der sekundären Stellungnahme. Man kann sie, wenn man will, als ein Erlebnis sui generis beschreiben. Indessen muß man bedenken, daß sie nicht mehr besondere Art hat als andere Stellungnahmen auch, deren qualitative Besonderheit wir oben erörterten. Im übrigen verquickt sie sich mit den verschiedensten anderen Stellungnahmen, sie kann die verschiedensten Gefühls- und Affektfärbungen annehmen und entzieht sich somit einer ganz einheitlichen Charakterisierung.

5. Man unterscheidet bei aller Wertung eine positive und eine negative, wie man bei allen Stellungnahmen Positivität und Negativität findet. Maßgebend dafür, ob die Wertung positiv oder negativ ist, pflegt allein die sekundäre Stellungnahme zu sein. Ein Lustgefühl, das mir in zweiter Instanz als Unwert erscheint, ist damit ein Unwert, selbst wenn die Wertgrundlage, als solche genommen, positiven Charakter hat. Ebenso wird ein sinnliches Begehren, so positiv es als solche erscheinen mag, doch zum negativen Wert, wenn die zweite Instanz es verwirft.

Immerhin jedoch ist die Sache nicht ganz so einfach. Hat die zweite Instanz nicht das gleiche „Vorzeichen" wie die erste Stellungnahme, so haben wir einen Wertkonflikt. Hier ist die Wertung kein einheitlicher Prozeß, sondern höchstens als Problem, als Aufgabe erscheint eine wirklich erlebte Wertung gefordert. Wenn mich in einer ungünstigen Stimmung eine Bachsche Fuge langweilt, ich diese Langeweile jedoch als einen „Wertirrtum" verwerfe, so besteht die wahre, d. h. die einheitliche Wertung als Aufgabe. Wirkliche Wertung als echtes Erlebnis liegt deshalb nur dort vor, wo Werteinheit besteht, d. h. dort, wo die sekundäre Instanz die primäre Stellungnahme anerkennt. Wird also eine Wertsetzung von außen her irgendwie übernommen, so wird sie erst dann „erfüllt", wenn ihr die primäre Stellungnahme des Ich entspricht.

Wir kehren damit zu dem oben bereits erwähnten Gegensatz zwischen erlebter und übernommener Wertung zurück. Nur jene erkannten wir als vollständige an, da nur in ihr der Wert als solcher erlebt wird. Bei der übernommenen Bewertung fehlt

das primäre Erlebnis, nur die sekundäre Stellungnahme, die Wertsetzung allein tritt auf Grund fremder Einflüsse ein, während die primäre Stellungnahme, die Wertgrundlage entweder nur gefordert oder fingiert wird. Zu einem wirklichen Werterlebnis kommt es in solchem Falle erst, wenn das Individuum sich mit seiner primären Stellungnahme der übernommenen Wertsetzung anpaßt.

Derartiger übernommener Wertsetzungen gibt es unendlich viele. Man kann sogar sagen, daß das Individuum, das in einer gebildeten Umgebung aufwächst, die meisten seiner Wertungen nicht selber original erlebt, sondern von anderen übernimmt. So sind z. B. die religiösen Wertungen für die meisten Menschen einfach übernommene Wertungen, ebenso die moralischen Wertungen. Es besteht hier die scheinbar paradoxe Tatsache, daß die Wertsetzung der Wertgrundlage vorausgeht, insofern als zunächst fremde Wertsetzungen einfach als unerlebte Tatsachen übernommen werden, denen sich dann die primären Stellungnahmen allmählich anpassen.

Ein Beispiel mag das illustrieren. Das Kind übernimmt die moralische Wertsetzung, daß es eine unedle Handlung sei, ein Tier zu quälen, von anderen, ohne zunächst die Wertgrundlage selber zu erleben, die zu dieser Wertsetzung geführt hat. Diese Wertgrundlage ist eine auf Einfühlung beruhende Stellungnahme, das Bewußtsein davon, daß das gequälte Tier leidet. Diejenigen, die jene Wertsetzung erlebt haben, fühlten den fremden Schmerz als einen eigenen mit und setzten daraufhin die Tierquälerei als moralischen Unwert. Derartige moralische Wertsetzungen werden nun auf das Kind übertragen, bereits zu einer Zeit, wo dieses aus Mangel an Einfühlungsfähigkeit und Phantasieausbildung noch gar nicht fähig ist, selbständig jene Wertgrundlage zu erleben. Sein Gefühlsleben paßt sich jedoch allmählich den übernommenen Wertsetzungen an, und so wird die übernommene Wertsetzung nachträglich zu einer erlebten.

Die Fähigkeit zum originalen Selbsterleben von Werten ist viel geringer als gemeinhin angenommen wird. Wirkliche Originalität des Werterlebens ist wohl so selten wie geniale Schöpferkraft, ja ein wesentlicher Bestandteil dieser. Denn „Schaffen ist Schätzen", um mit Nietzsche zu reden. Die großen Neuschöpfer in Religion, in Moral, in Kunst, kurz auf allen Wertgebieten, sind Menschen gewesen, die den konventionellen und oft erstarrten Wertsetzungen gegenüber ein eigenes Wertleben und darauf gegründete neue Wertsetzungen durchgeführt haben.

Der Unterschied zwischen erlebten und übernommenen Wertungen sei auch für die Kunst noch kurz erörtert. Neuere Philosophen haben die „Autonomie", das heißt die „Erlebtheit" der Kunstwerte zu erweisen gesucht, und in der Tat haben die echten Kunstgenießenden die Fähigkeit, fremde Kunstwerke ohne die Beeinflussung durch dritte Personen autonom nachzuerleben.[1] Indessen selbst die besten Kunstgenießenden haben zuweilen solchen Werten gegenüber, die sich später als echt und dauernd erwiesen haben, versagt. Unmittelbare Werterlebnisfähigkeit setzt wohl eine Art prästabilierter Harmonie zwischen dem Schöpfer und dem Genießenden voraus, die auch bei größter Schwingungsweite des wertenden Subjekts unmöglich allen fremden Individualitäten gegenüber sich bewähren kann. So tritt dann die Übernahme fremder Wertsetzungen mit nachfolgender Anpassung des eigenen Erlebens helfend ein. Es war für die weitaus meisten Europäer ein adäquates Werterleben der ostasiatischen Kunst gegenüber ausgeschlossen. Was sie zunächst dafür aufbringen konnten, war lediglich Kuriositätswertung. Dann kamen einzelne sehr wertempfindliche Individuen, wie z. B. die Brüder Goncourt, die eine eigene ästhetische Stellungnahme diesen Bildern gegenüber fanden, wenn diese auch in ihrer Anähnlichung an die impressionistische Wertung nicht ganz adäquat war. Erst allmählich, durch gründliches Studium der im Lande selber üblichen Wertsetzung und durch Anpassung des eigenen Erlebens an dies, haben neuerdings anfangs einzelne, dann mehr Europäer die Wertsetzung nachzuerleben gelernt, die dem Kunstwollen der ostasiatischen Künstler adäquat ist, das nicht „impressionistisch" ist, sondern eine sehr bewußtes Stilgefühl eigener Art. — So ist es in der Kunst vielfach. Ein einigermaßen originales Werterleben haben die meisten Menschen nur der Kunst gegenüber, die ihrer Zeit entsprungen ist, häufiger noch derjenigen gegenüber, die schon ein wenig zurückliegt. Die ganz neuen Kunstwerte ebenso wie die meisten der entfernteren Vergangenheit müssen erst durch Anpassung an übernommene Wertsetzungen allmählich in den Kreis der Erlebnisfähigkeit einbezogen werden.

Man wird es ehrlicherweise aussprechen müssen, daß die meisten der Werte, welche Kunst-, Literatur- und Musikwissenschaft aufstellen, für die Mehrzahl der Menschen nicht erlebte, sondern übernommene Wertsetzungen sind. Allen diesen Wertsetzungen liegt die Fiktion zugrunde, daß in der Tat alle Menschen fähig wären, jene Werte wirklich zu erleben. Gewiß können Anpassung und Erziehung ein solches Erleben vielfach erzielen; trotzdem ist jene Wertsetzung oft eine leere Forderung, wenn nicht häufig Selbsttäuschung oder Heuchelei.

Die Form, in der sich übernommene Wertsetzungen geltend machen, ist die des Sollens. Im Sollen ordnet sich eine fremde, autoritative Wertsetzung dem eigenen Erleben über. Derjenige,

[1] Ich verweise für diese Fragen auf die „Philosophie der Kunst" von B. Christiansen, 1907.

der beim ersten Betrachten der Dürerschen Apokalypse die krause Linienführung als bizarr und unperspektivisch empfindet, aber doch weiß, daß er diese von Kennern hochgeschätzten Blätter als „schön" und „bedeutend" empfinden müßte, gehorcht einem solchen Sollen. Besonders innerhalb sozialer Komplexe, im Staat z. B. erhalten die zu übernehmenden Werte oft Zwangscharakter. So zwingt der Staat die Bürger oft zur Übernahme ganz bestimmter religiöser und ethischer Wertungen, selbst wenn diese dem Einzelmenschen gegen sein Gewissen gehen. Davon wird später die Rede sein.

6. Fassen wir nochmals kurz zusammen, was uns die Analyse des Wertprozesses ergab.

Die Wertung, soweit sie ein wirkliches Erleben ist, setzt sich aus zwei trennbaren, wenn auch meist in eins verschmelzenden Vorgängen zusammen: der erlebten Wertgrundlage und der Wertsetzung.

Die Wertgrundlage ist eine emotionale Stellungnahme einem Gegenstand gegenüber, in der bald das Gefühl, bald der Willen, d. h. eine Tätigkeitseinstellung des Subjekts, stärker hervortreten.

Die Wertsetzung ist ein von der Wertgrundlage trennbarer sekundärer Akt und zwar ebenfalls eine emotionale Stellungnahme zu jener grundlegenden Stellungnahme. Das wertgrundlegende Gefühl oder der wertgrundlegende Wille werden ihrerseits durch sekundäre Gefühle oder Wollungen anerkannt oder verworfen, und eben in diesem sekundären Akt beruht das Wesen der Wertsetzung. Die Wertsetzung ist also eine Stellungnahme zu einer Stellungnahme. So widerspruchsvoll diese Spaltung des Prozesses zunächst erscheint, so wird sie doch weitere Klärung finden, wenn wir den Begriff des Wertsubjektes analysieren, in dem eben die Möglichkeit dieser Spaltung vorbedingt ist.

Über das Verhältnis von Wertgrundlage und Wertsetzung zueinander konnten wir noch feststellen, daß nicht immer die Wertgrundlage der Wertsetzung vorausgeht. Dies ist nur bei „erlebten" Werten der Fall. Oft finden wir Wertsetzungen, die aus Konvention oder Tradition stammen, deren Grundlage nicht erlebt ist und die wir als übernommene Wertungen charakterisieren. In solchen Fällen tritt oft eine Anpassung des Erlebens an die Wertung nachträglich ein, so daß auch die übernommenen Wertsetzungen nicht ohne weiteres als Lüge oder Selbsttäuschung anzusehen sind, sondern sehr wohl echte Werte werden können.

Kapitel II. **Psychologie des Wertsubjekts.**

1. Es liegt im Begriff des Wertes (wenigstens so wie die Sprache dieses Wort verwendet), daß er ein Wert für ein Subjekt ist. Wo von Wert die Rede ist, muß ein wertendes Subjekt vorhanden sein oder wenigstens stillschweigend angenommen werden. Ein „Wert an sich", ein Wert, der von niemand als Wert erlebt wird, ist ein Unding. (Wir werden allerdings später von dem Versuch einiger Philosophen sprechen, doch einen solchen absoluten Wert, einen Wert an sich, aufzustellen.) Vorläufig steht für uns fest, daß der Wert als empirische Tatsache stets ein relativer Wert, ein Wert für jemand ist. Dies Subjekt, für das etwas von Wert ist, heißt das Wertsubjekt.

Nun ist uns bereits in den bisherigen Untersuchungen entgegengetreten, daß das stellungnehmende Subjekt für Wertgrundlage und Wertsetzung nicht immer dasselbe ist, und in der Tat besteht eine solche Spaltung des Wertsubjekts sehr häufig. Diese aber ist nur ein Spezialfall einer allgemeineren, nicht auf das Wertungsphänomen allein beschränkten psychologischen Tatsache: der Spaltung der Subjektivität überhaupt.[1])

Das Verständnis dieser so überaus häufigen, wenn auch in der Wissenschaft verhältnismäßig wenig beachteten Tatsache ist unumgängliche Voraussetzung für das Verständnis der Wertprobleme. Sie besteht, kurz gesagt, darin, daß im gleichen „Individuum" nicht immer die gleiche Subjektivität wirksam ist, daß vielmehr sowohl nacheinander als nebeneinander ganz verschiedene Subjektivitäten im gleichen Individuum bestehen können. Man redet bei jenen pathologischen Fällen, in denen sich das Spaltungsphänomen besonders scharf ausprägt, von sukzedierender und simultaner Spaltung. Indessen ist zu beachten, daß auch im normalen Seelenleben derartige Spaltungsphänomene beständig in Erscheinung treten.

Unsere Subjektivität nämlich ist fortwährendem Wechsel unterworfen. Fast in jedem Augenblick wandelt sie sich und nicht nur der Inhalt ihres Fühlens und Begehrens wechselt, auch die Art desselben. Infolgedessen können wir sehr wohl sagen, daß

---

[1]) Aus der neueren Literatur über die pathologischen Spaltungsphänomene verweise ich vor allem auf Oesterreich, Phänomenologie des Ich, 1911. Daneben auf Ribot, Les Maladies de la Personalité. Janet, L'Automatisme psychologique etc.

es verschiedene Erlebnissubjekte sind, die innerhalb der gleichen Individualität sich folgen. Nur sehr grobschlächtige Selbstbeobachtung kann finden, daß wir am Abend genau so erlebten wie am Morgen, daß wir bei gutem Wetter die gleichen Gefühle und Begehrungen hätten wie bei schlechtem. Feinere Analyse wird stets feststellen, daß eine absolute Gleichheit der Persönlichkeit zu verschiedenen Zeiten niemals besteht. Und selbst im gleichen Augenblick ringen oft ganz verschiedene Stellungnahmen um die Herrschaft; wir schwanken oft zwischen Wollen und Nichtwollen, zwischen Lust und Unlust, was alles nur darauf zurückzuführen ist, daß verschiedene Subjektszustände innerhalb der gleichen Individualität nebeneinander bestehen. Wir nennen diese rasch wechselnden, einander ablösenden und bekämpfenden Zustände des Ich: Momentansubjekte.

Dabei brauchen wir jede dieser Momentansubjektivitäten nicht immer als unsere „eigenen" zu erleben, wir können unserem eigenen Ich fremde Ichvorstellungen wie Maskengewänder überziehen und nun aus diesem fremden Persönlichkeitsbewußtsein heraus fühlen und werten. Beim Lesen einer Dichtung z. B. identifizieren sich viele Leser oft so vollständig mit einer oder gar mehreren Personen des Kunstwerks, daß sie sogar im Leben noch dem fremden Persönlichkeitsbewußtsein unterliegen. Alle die zahlreichen, neuerdings als „Einfühlungsphänomene" beschriebenen Tatsachen gehören hierher. Oft fühlen wir unsere Subjektivität in fremde Iche und selbst in Gegenstände ein, ebenso wie wir fremde Subjektivitäten in uns selbst verlegen.

Oft auch abstrahieren wir von einem Teil unseres Ich. Wir fühlen in manchen Augenblicken nur als Deutsche oder nur als Angehörige eines Standes, einer Religion, einer Partei. Wir vermögen uns auch nur als „Menschen schlechthin", ja als „erkenntnistheoretische Subjekte" zu denken und zu fühlen. Besonders wichtig ist dabei jene fiktive Ichvorstellung, die wir unseren momentanen Zuständen als Einheit überordnen, die uns später als Einheitssubjekt oder Idealsubjekt genauer beschäftigen wird.

Jede dieser mannigfachen Subjektivitäten äußert sich nun in ihren eigenen Stellungnahmen. Je nach der gerade dominierenden Subjektivität fühlt, will, handelt der „gleiche" Mensch völlig verschieden. Kein Wunder also, daß auch die Wertungsphänomene diesem Wechsel unterliegen und nur begriffen werden können, wenn man den Spaltungserscheinungen Rechnung trägt.

Wir können von den zahllosen Möglichkeiten, die sich auf diese Weise ergeben, natürlich nur einige besonders hervortretende und typische Fälle herausheben, von denen aus sich auch auf die übrigen Fälle Licht ergießt.

2. Beginnen wir mit dem am häufigsten vorkommenden Falle: der Spaltung des Persönlichkeitsbewußtseins in das Momentansubjekt einerseits und das Einheitssubjekt, das auch das Idealsubjekt sein kann, anderseits.

Was ist dieses „Einheitssubjekt"? Es ist die Vorstellung, die jeder Mensch, mehr oder weniger deutlich, sich von sich selbst bildet, die Vorstellung eines einheitlichen, im Wechsel beharrenden „wahren" Ich, das neben oder (wenn man will) über den Momentansubjekten besteht. Ich habe an anderer Stelle nachgewiesen, daß die streng durchgeführte Analyse ein solches „Einheitssubjekt" als Realität nicht nachweisen kann, daß dieses nur eine Fiktion, allerdings eine für das Leben äußerste wichtige Fiktion ist. Denn sie gestattet es dem Individuum, sich selber als Konstante zu nehmen. Daß dieses Einheitssubjekt dem „substantiellen Ich", dem realen „Träger" aller Erlebnisse entspreche, ist natürlich ebenfalls nur eine Fiktion.

Dieses „Einheitssubjekt" ist jedoch keineswegs ein „Durchschnittssubjekt", das aus einer Zusammenfassung der Momentansubjekte errechnet wäre; im Gegenteil, es unterscheidet sich von diesen realen Zuständen sehr wesentlich dadurch, daß es „idealisiert" ist, d. h. jeder trägt ein Bild dessen, was er sein möchte, als Einheitsvorstellung mit sich herum. Wirkliche Selbsterkenntnis ist bei der Fülle der Zustände gar nicht durchführbar: in jener schillernden und schemenhaften Vorstellung, die jeder Mensch von sich bildet, mischen sich daher oft in grotesker Weise Züge dessen, wozu die Grundlagen wirklich vorhanden sind, und solche Züge, deren Grundlagen eben nicht vorhanden sind, sondern gerade darum erstrebt werden. Dieses „wahre" Ich ist meist sehr stark durch Wünsche gefärbt, was auch der Sinn des bekannten Ausspruches ist, daß man nirgends soviel zu lügen pflege als vor dem eigenen Spiegel. Wir gehen jedoch diesem Problem des „wahren" Ich hier nicht weiter nach, obwohl sich eine Menge seltsamer Komplikationen daran knüpfen.[1])

---

[1]) Vgl. meinen Aufsatz: Über den „Begriff der Individualität als Fiktion" in dieser Zeitschrift.

Für uns ist nur wesentlich, daß gerade dies „Einheitssubjekt“ für den Dualismus zwischen Wertgrundlage und Wertsetzung besonders bedeutsam ist, da der typischste Fall dieses Dualismus eben der ist, daß wir die Wertgrundlage mit unserem Momentansubjekt erleben, während wir aus dem Einheitssubjekt heraus den Wert setzen. Es kann nun sein (und das ist der Fall der einheitlichen Wertung), daß die Wertsetzung des Idealich die Wertgrundlage, die das Momentansubjekt erlebt, bejaht. Das ist jedoch keineswegs immer der Fall. Sehr oft kommt es vor, daß das Idealich die Stellungnahme des Momentanich verurteilen muß. Hierfür ist typisch der moralische Wertkonflikt. Auch der tugendhafteste Mensch erlebt in sich Zustände, aus denen heraus er eine verbotene Frucht begehrt. Dies Begehren ist die Stellungnahme des Momentansubjekts. Von dem Idealsubjekt kann jedoch dies Begehren nicht anerkannt werden. Aus eingeprägter Gewohnheit oder angeborenem moralischem Takt heraus lehnt das ideale Einheitssubjekt das Begehren des Momentansubjekts ab.

Bekanntlich will Kant, wenigstens so wie ihn Schillers Distichon versteht, nur jene Handlung als moralisch gelten lassen, wo die Wertsetzung des Idealsubjekts über das Momentansubjekt nach einem Konflikt triumphiert. Eine nichtrigoristische Anschauung wird gerade umgekehrt urteilen, daß derjenige Mensch der wahrhaft moralische sei, bei dem solche Wertkonflikte möglichst selten eintreten, weil seine Momentanzustände nicht so sehr von dem Idealsubjekt differieren, vorausgesetzt natürlich, daß er seine Wertsetzungen überhaupt durch ein Idealich empfängt und nicht jeder Momentanstimmung widerstandslos unterliegt.

Es wäre indessen ganz falsch, das „Einheitssubjekt“ für den reinen Ausdruck der Individualität anzusehen. Im Gegenteil, soweit es Zusammenfassung und Verkörperung dessen ist, was das Individuum sein möchte, nimmt es vieles Nichtindividuelle und Anderindividuelle auf. Denn, wie wir schon sahen, ist gerade dies Einheitssubjekt auch Träger übernommener Wertsetzungen. Indem es „Idealsubjekt“ ist, gründet es sich gerade auf Unterdrückung der vom Momentansubjekt erlebten Gefühle und Begehrungen, denen es andere Wertungen überordnet.

3. Indem also im fiktiven „Einheitssubjekt“ die individuellen Momentanwertungen zurückgedrängt werden, nähert sich das Einheitssubjekt dem „Normalsubjekt“, das völlig jenseits aller individuellen Besonderungen steht. Man beachte dabei den Doppel-

sinn, der dem Begriffe „Norm“ und „Normal“ anhaftet: einmal bedeuten diese Begriffe dasjenige, was sein soll, andererseits aber auch das, was als Allgemeinheit jenseits aller Individuation ist. Indem wir behaupten, jeder Mensch solle allgemeingültig so werten, wie wir es in allgemeinen Wertsetzungen fordern, machen wir die Voraussetzung, daß er auch so werten könne, d. h. daß der Möglichkeit nach in ihm ein Wertsubjekt bestünde, das die Wertgrundlage jener Wertsetzungen zu erleben vermöchte. Ohne daß man immer daran denkt, setzt jedes allgemeine Werturteil die Existenz eines allgemeinen „Normalsubjekts“ voraus. Bekanntlich nähert die Kantsche Ethik das „Idealich“ sehr stark dem „Normalich“ an, worauf schon die Formulierung des kategorischen Imperativs hinweist, die eben das moralisch Wertvolle den allgemeingültigen Wertsetzungen entsprechen läßt, die natürlich nur Sinn haben, wenn sie als Fortsetzungen eines Normalsubjektes, das in jedem Individuum als vorhanden gedacht wird, in Erscheinung treten. Desgleichen haben die „allgemeingültigen“ ästhetischen Wertsetzungen nur dann Sinn, wenn auch ein „allgemeines“, d. h. ein Normalsubjekt hinzugedacht wird.

Bei der Formulierung solcher „allgemeingültigen“ Urteile ist jedoch wohl niemals nachgeprüft worden, ob das vorauszusetzende „Normalich“ auch existiert, ob also wirklich jeder Mensch in sich die Wertgrundlagen solcher „allgemeinen“ Wertsetzungen auch zu erleben vermag. Gehen wir dieser Frage nach, so müssen wir feststellen, daß das nicht der Fall ist, daß ein solches „Normalich“ eine Abstraktion ist, aber keine Wirklichkeit. Als Abstraktion kann es wohl den Charakter einer brauchbaren Fiktion haben, aber nicht mehr.

Daß die allgemeingültigen Wertsetzungen Forderungen ins Leere hinaus sind, ist leicht schon durch die Tatsache zu erweisen, daß jeder solchen Wertsetzung entgegengesetzte, mit dem gleichen Anspruch auf Allgemeingültigkeit auftretende gegenüberzustellen sind, und daß es außerdem für jede eine Unzahl von Individuen gibt, die nicht die Wertgrundlage dazu erleben können.

Historisch-psychologisch läßt sich ferner erweisen, daß fast alle „allgemeingültigen“ Wertungen unverkennbar sich als Auswirkungen individueller Besonderheiten zu erkennen geben, wenn diese auch meist etwas verwischt sind. Alle historisch bisher aufgestellten Allgemeingültigkeiten stellen sich, aus gewisser Distanz gesehen, nur als Verallgemeinerungen ganz bestimmter Subjektivi-

täten dar, die stets nur eine relative, niemals eine absolute Allgemeingültigkeit erreichen.

Wenn wir die Kunst des Phidias als „wertvoll" beurteilen, so meinen wir nicht, daß sie nur für unsere Individualität allein (auch nicht bloß für das fiktive „Einheitssubjekt" unserer Zustände) wertvoll sei. Als wertendes Subjekt denken wir dabei eben nicht die Individualität, weder die momentane noch die typisierte, sondern ein jenseits aller Individualitäten bestehendes Normalsubjekt, ein allgemein menschliches Ich. Daß ein solches allgemeines Subjekt jedem allgemeinen Werturteil zugrunde liegt, wird oft völlig übersehen. So hielt die traditionelle Ästhetik z. B. die klassische Wertung und damit das klassische Idealsubjekt für das normierende Allgemeinich und übersah, daß damit nur eine, wenn auch verbreitete Besonderheit fälschlich verallgemeinert wurde. Daher kamen denn jene grotesken Ungerechtigkeiten, die alle nichtklassischen Stile, etwa die Gotik oder das Barock, verdammten, weil diese eine ganz andere Subjektivität für ihre Wertungen voraussetzten. Man muß sich endlich darüber klar werden, daß die klassische Kunst wertvoll nur für die klassische Subjektivität, eine bestimmte Erlebnisweise, ist, für die die gotische Kunst oder die Barockkunst Rembrandts strenggenommen keine Werte sein können. Andererseits sind die gotischen oder die barocken Kunstwerke Werte ganz eigener Art, und zwar für Subjektivitäten, die, ohne klassisch oder „normal" zu sein, doch sehr verbreitet waren, und an Verbreitung und innerer Geschlossenheit der klassischen Subjektivität keineswegs nachstehen. Daß die Relativität der klassischen Wertung übersehen werden konnte, liegt zum Teil darin begründet, daß jedes Ich eine gewisse Schwingungsweite hat und sich bis zu einem gewissen Grade in fremde Subjektivitäten einzuleben vermag, also auch die klassische Wertung nacherleben kann. Man darf jedoch nicht vergessen, daß es auch Zeiten hoher künstlerischer Kultur gegeben hat, welche die klassische Wertung niemals zu übernehmen vermochten.

Wir finden ähnliches auf dem Gebiete der Ethik. Auch die ethischen Werte sind Werte nur für Subjekte, und zwar nur für solche Individuen, die ihr Erleben den übernommenen Wertsetzungen anpassen. Wenn die ethische Wertung des Christentums, sagen wir genauer die der Bergpredigt, verallgemeinert wird und der Anspruch erhoben wird, diese Wertungen seien *die* ethischen Wertungen schlechthin, so übersieht man dabei, daß es Individuen gibt, die sich ihrer ganzen Art nach jene Wertung unmöglich zu eigen machen können. Der „Christ" als wertender Typus ist keineswegs das Normalsubjekt; vielmehr ist die Geschichte des Christentums der beste Beweis, daß sich innerhalb der traditionellen christlichen Wertung beständig Umwerter geregt haben, d. h. Persönlichkeiten ganz unchristlicher Art, die aller Tradition zum Trotz *ihre* Wertung durchgesetzt haben. Es ist ganz richtig, daß man, um die christliche Wertung ganz zu eigen zu haben, aufs neue geboren werden, d. h. ein Mensch des „christlichen" Typus werden muß. Aber es ist eine ganz andere Frage, ob das möglich ist, ob wirklich der „Christ"

das Normalsubjekt ist, das aus jeder menschlichen Persönlichkeit herausdestilliert werden kann. Uns scheint, die Geschichte hat bereits zur Genüge die Unmöglichkeit erwiesen, aus jedem Menschen einen Christen zu machen, oder vielmehr den vorausgesetzten christusähnlichen Kern in jeder menschlichen Persönlichkeit herauszuarbeiten.

Wir ziehen aus dem allen den Schluß, daß es ein unmögliches Verfahren ist, ein allgemeinmenschliches Wertsubjekt, das als „normal" gelten könne, de facto herauszuarbeiten. Allerdings kann jede Persönlichkeit gewisse individuelle Besonderheiten zurückdrängen, kann aus einer Subjektivität heraus werten, die in gewissem Sinne entindividualisiert ist. Wir zeigten in der „klassischen", der „gotischen", der „barocken" Subjektivität bereits typische Fälle solcher überindividuellen Wertsubjekte auf. Ein wirkliches, allgemeinmenschliches Normalsubjekt wird auf diese Weise jedoch nicht erreicht. Im Gegenteil, es läßt sich nachweisen, daß auch noch die abstraktesten Allgemeinwertungen sich als nur zu Unrecht verallgemeinerte individuelle Wertungen erweisen lassen. Selbst die Ethik Kants, die mit bewundernswerter Energie bis zu einer allgemein menschlichen, alles Individuelle hinter sich lassenden Wertung vordringen will, kann doch ihren anthropologischen Ursprung nicht verleugnen, und der kategorische Imperativ weist unverkennbar die Züge der Individualität ihres Urhebers ebenso wie die Züge seiner Nation und seiner Zeit auf.

Von dem „Normalsubjekt" aus schreitet die Abstraktion häufig noch weiter bis zu einem absoluten Subjekt. Wenn nämlich alle Subjekte im tiefsten gleich sind, so scheint es möglich, sie aus der Rechnung überhaupt auszuschalten. Wenn es Dinge gibt, die allen Subjekten notwendig gefallen müssen, so braucht man das Subjekt überhaupt nicht mehr in die Rechnung zu setzen; es fällt als eine Selbstverständlichkeit heraus. Man kann dann die Schönheit als eine von jeglichem Subjekt unabhängige „Eigenschaft der Dinge" hinstellen. In der Tat wird dieser Schritt von der Normalisierung zur Absolutsetzung der Werte oft genug vollzogen. Er bleibt aber doch ein logischer Fehler, weil eben die vorausgesetzte Gleichheit der Subjekte faktisch gar nicht besteht. Im einzelnen unterscheiden sich übrigens die absoluten Werttheorien voneinander. Während manche Theoretiker den Subjektbegriff ganz ausschalten und nur in einem unpersönlichen, abstrakten „Sollen" die Werte verwurzelt finden, gehen andere Absolutisten nicht ganz soweit, sondern führen ein hypothetisches

„Überich" ein, das „Willen" ist und zwar ein „Allwillen", der sich in der Menschheit verwirklicht. Darauf, daß in diesem Begriff des „Überich" ein abstraktes „Menschheitich" und ein noch über das Menschliche hinaus greifendes „Allich" zusammengeworfen werden, kommen wir später zurück, wie denn überhaupt die Fragen der Wertabsolutierung uns noch oft beschäftigen werden. Hier galt es uns nur, von der Subjektseite aus den psychologischen Prozeß der Absolutsetzung verständlich zu machen, den wir als fiktive „Einklammerung" des Subjektsbegriffes bis zu einem gewissen Grade gelten lassen können, der jedoch zum groben logischen Fehler wird, wenn man jene „Einklammerung" für eine wirkliche Ausschaltung nimmt.

4. Wenn wir daher auch bestreiten, daß sich ein allgemeinmenschliches Wertsubjekt als „Normalsubjekt" herstellen läßt, so erkennen wir doch an, daß es überindividuelle Subjektivitäten gibt, die zwar nicht Normalcharakter haben, aber doch sehr verbreitete, individuelle Wertungen begründen. Als solche ergeben sich uns vor allem die national und die zeitlich verbreiteten Wertungen, die sich in den nationalen oder zeitlichen Sittenbegriffen, den nationalen oder zeitlichen Schönheitsbegriffen usw. kristallisieren. In jedem Individuum besteht neben oder über seiner individuellen Erlebnisweise ein solches Subjekt, das die Wertsetzungen seiner Zeit und seiner Nation übernommen hat und aus dieser nationalen oder zeitlichen Subjektivität heraus wertet. Auch die ausgesprochensten Persönlichkeiten sind doch Kinder ihrer Zeit, d. h. sie übernehmen Wertsetzungen, die sie nicht als Individuen, die sie als Angehörige ihres Jahrhunderts bilden. Es greift gleichsam ein überindividuelles Subjekt durch die Einzelsubjekte hindurch. Natürlich handelt es sich um eine bloße Fiktion, nicht um eine reale Einheit, wenn wir von derartigen überindividuellen Subjekten reden, aber sie lassen sich doch ziemlich genau bestimmen, ähnlich wie individuelle Charaktere.

So kann man von „dem Deutschen", „dem Franzosen", „dem Engländer" sprechen, fiktiven Überpersönlichkeiten, deren Stellungnahmen und Wertungen sich in den meisten Individuen ihres Bereichs geltend machen.

Auch für zeitlich umschriebene Zusammenhänge hat man solche fiktiven Subjekte konstruiert. So wird es neuerdings immer mehr Brauch, von „dem antiken Menschen", „dem mittelalterlichen Menschen", „dem Renaissancemenschen" zu reden. Und jede

dieser Fiktionen, die, wenn auch keine Substanzialität, so doch eine Wirkungsrealität haben, prägt ihre eigenen Wertungen aus, die sich in fast allen ihr zugehörigen Individuen wiederfinden.

Als Beispiel eines solchen überindividuellen Subjekts können auch Typen dienen, wie sie W. Sombart z. B. in seinem „Bourgeois" beschrieben hat. Er bezieht nämlich die einzelnen Züge, die es im Wirtschaftsleben beobachtet, auf ein „gedachtes Wirtschaftssubjekt", und kennzeichnet damit einen bestimmten Typ, dem die einzelnen Bewußtseinsinhalte oder der Komplex von Bewußtseinsinhalten als psychologische Eigenschaften von uns verliehen werden.[1])

Derartige Fiktionen scheinen uns bedeutsamer zu sein als die allzu blasse und konsequent niemals durchgeführte Fiktion des „Normalmenschen", die wir oben ablehnten.

5. Bei allen bisher erörterten Wertungen, die wir als überindividuell ansprachen, handelte es sich um eine Überwindung der Individualität in dem Sinne, daß einzelne Züge zurückgedrängt werden, daß aber trotz allem die Individualität nicht ganz aufgehoben wurde, sondern in ihrer Selbständigkeit erhalten blieb.

Wir kommen nunmehr zu einem Typus von Wertungen und Wertsubjekten, bei dem das Individuelle noch viel stärker zurückgedrängt wird und die Individuen unselbständige Teile werden von Gemeinschaften, in denen sie wirklich bis zu einem gewissen Grade aufgehoben sind. Wir meinen die sozialen Wertungen und die sozialen Subjekte. Handelte es sich bei den bisher besprochenen Fällen um eine Summierung von Individuen, wobei diese erhalten bleiben, so handelt es sich jetzt um Neubildungen, in denen das Individuelle wirklich aufgeht, ähnlich wie die Elemente in einer chemischen Verbindung.

Die sozialen Subjekte, die wir meinen, sind Gebilde mit Bedürfnissen, Begehrungen und Stellungnahmen, die nicht in den jene Gebilde zusammensetzenden Individuen zentriert sind, sondern in etwas, was „zwischen" diesen liegt. Natürlich sind auch diese „sozialen Subjekte" nicht metaphysisch zu denken. Die Subjektivität ist fiktiv. Indessen wirken sie, „als ob" einheitliche Subjekte hinter ihnen stünden.

Wenn wir von solchen sozialen Subjekten sprechen, so meinen wir Einheiten, die zwar aus Individuen bestehen, in denen jedoch die Individuen in solcher Weise zusammengeschlossen sind, daß

---

[1]) W. Sombart, Der Bourgeois. Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen. 1913.

ein Ganzes entsteht, das ein eigenes Leben mit eigenen Lebensbedingungen führt, die denen der in das Ganze eingehenden Individuen nicht gleich sind, sich ihnen vielmehr überordnen, so daß sie sogar die der Individuen unterdrücken können. Als solche überindividuelle Subjekte gelten uns alle Vergesellschaftungen; die Ehe, die Familie, der Clan, der Staat, die überstaatliche Kulturgemeinschaft. Sie können ein bloßes räumliches Nebeneinander umfassen, umspannen aber in der Regel auch ein zeitliches Nacheinander von Individuen.

Wir können an dieser Stelle natürlich nicht in die Besprechung der mannigfachen Theorien eintreten, die man über das Wesen der Vergesellschaftungen aufgestellt hat. Wie weit die Bezeichnung „Organismus" für eine Gesellschaft Geltung haben kann, soll hier nicht entschieden werden. Wir stellen nur fest, daß jede Gesellschaft im oben umrissenen Sinne ihre besonderen Willenstendenzen und Bedürfnisse hat und somit als wertsetzendes Subjekt gelten kann.

Doch soll hier nicht für jede Gesellschaftsform ihre Wertung analysiert werden. Nur an einem typischen Falle werden wir das Verhältnis der überindividuellen Wertungen zu den Wertungen der Individuen beleuchten. Und zwar wählen wir zu diesem Zwecke den „Staat".

Gerade beim Staate tritt ja die Überordnung der sozialen Wertungen über die individuellen am deutlichsten hervor, da hier sogar die Opferung des Einzellebens zugunsten der sozialen Werte rücksichtslos gefordert wird. Gerade an diesem Beispiel zeigt es sich auch am deutlichsten, daß die Gesellschaft nicht bloß eine Summe von Individuen ist und daß also auch die soziale Wertung nicht bloß die Summierung individueller Wertungen sein kann. Es wäre vollkommen irrtümlich, die Lebensbedürfnisse des Staates auf die Lebensbedürfnisse der Individuen zurückführen zu wollen, wie das manche Theoretiker versucht haben. Gewiß sind die einzelnen Staaten nicht ganz gleich darin, in welchem Grade sie die Unterordnung der Individuen unter das Staatsinteresse verlangen; aber auch der „liberalste" Staat, d. h. derjenige, der den individuellen Wertungen die größten Rechte zubilligt, ist in seiner Gesamtheit doch etwas anderes als die Summe seiner Staatsbürger und kann in Lagen kommen, wo er ebenfalls das Opfer des Lebens seiner Bürger verlangen muß.

So ist England, das im Frieden dem Individuum verhältnismäßig große Rechte einräumte, durch den jetzigen Krieg gezwungen worden,

fast alle jene Beschränkungen und Unterdrückungen der individuellen Wertungen eintreten zu lassen, die weniger „liberale" Staaten, wie Deutschland z. B., immer geübt hatten.

Bleiben wir bei Deutschland, so zeigt sich hier deutlich, wie die staatlichen Bedürfnisse und Willenstendenzen sich denen der Individuen überordnen und zu Wertungen eigener Art führen. Daß Deutschland seinen „Platz an der Sonne" behauptet, daß es das freie Meer gewinnt, daß es Elsaß-Lothringen besitzt, alles das sind Werte, die für die weitaus größte Mehrzahl seiner Bürger individuell ziemlich gleichgültig sind. Es wäre durchaus denkbar, daß die Mehrzahl der Bürger auch ohne Elsaß-Lothringen und ohne Kolonien individuell ebensogut bestehen und sich entwickeln könnte; diejenigen, deren Existenz durch jene Errungenschaften persönlich direkt oder indirekt gefördert wird, sind auf jeden Fall eine Minderheit. Und dennoch sind jene Wertungen notwendig bedingt, müssen durch Opferung von Millionen Individuen verteidigt oder erstritten werden. Wenn manche Theoretiker, die die Staatsidee in ihren überindividuellen Lebensbedingungen nicht begreifen und anerkennen wollen, das ausrechnen und unter Hinweis auf die individuelle Wertung es abändern wollen, so zeigt das, daß sie die überindividuelle Wesenheit des Staates eben nicht begriffen haben. Jene Wertungen sind keineswegs Willkürlichkeiten einiger beherrschenden Individuen, nein, diese scheinbar herrschenden Individuen sind vielmehr die Träger von Tendenzen ganz überindividueller Natur, welche sich ihrerseits andere Träger schaffen würden, selbst wenn jene herrschenden Individuen sich ihnen entziehen wollten.

Der Grund liegt darin, daß der Staat in seiner Gesamtheit seine eigenen, den individuellen Bedürfnissen übergeordnete Bedürfnisse und Willenstendenzen hat, die nicht der Willkür einzelner Menschen entspringen, sondern den Lebensbedingungen eben jener Gesamtheit. Diese Bedürfnisse und Tendenzen aber schaffen auch ihre eigenen Werte.

Es mag zu Propagandazwecken nützlich sein, diese sozialen Werte individuell zu begründen; man mag also den Leuten vorrechnen, es wäre für jeden Einzelnen wertvoll, daß Elsaß-Lothringen oder Kurland deutsch würden; die wahre Begründung trifft man natürlich nicht durch solche Erörterungen. Diese ist vielmehr die, daß nicht der Einzelbürger, daß der Staat in seiner Gesamtheit jene Grenzlande braucht, wobei wir natürlich zugeben, daß auch diese Wertungen irrtümlich sein können, daß sie dem wahren Interesse des Staates in Wirklichkeit mehr schaden als nützen können; aber auch das ist nicht durch individuelle Wertungen zu begründen, nur aus den Interessen der Gesamtheit heraus. Wir können hier die Notwendigkeit jener staatlichen Wertung nicht in den Einzelheiten darlegen, wir können nur hindeuten darauf, daß jeder Staat als Ganzes Rücksichten zu nehmen hat auf die anderen Staaten, die ebenfalls ihre, mit den seinen vielfach konkurrierenden Bedürfnisse haben. Diese Rücksichten können in der Sicherung der Grenzen, in

einer Mehrung der eigenen Macht und einer eben dadurch bedingten Minderung der Macht des Konkurrenten liegen (der Fall Elsaß-Lothringen), sie können in der Erwerbung von Auswanderungsgebieten und Rohstoffe produzierender Länder liegen (das Problem der Kolonien), sie können ganz allgemein in der Bewegungs- und Erwerbsfreiheit liegen (die Frage der Seeherrschaft). Stets sind jedoch diese Wertungen nur aus dem Lebenswillen des ganzen Staates, nicht aber aus dem aller oder auch nur der Mehrzahl seiner Bürger zu begründen. Es ist das überindividuelle Subjekt „Staat", nicht die Summe der individuellen Subjekte, das jene Wertsetzungen bedingt. Und es ist dabei auch zu bedenken, daß der Staat nicht bloß das gegenwärtige Nebeneinander der zeitgenössischen Individuen umfaßt; er handelt zugleich auch im Interesse seiner eigenen Zukunft, da er auch eine in der Dimension der Zeit ausgedehnte Wesenheit ist und auch in dieser Hinsicht über die Bedürfnisse des Einzelmenschen hinausschreitet.

Die sozialen Wertsetzungen sind aber für das erlebende Individuum stets übernommene Wertsetzungen. Es kann sein, daß die individuelle Wertgrundlage der sozialen parallel läuft (grob gesprochen: im Fall des Munitionsfabrikanten), es kann aber auch zum Konflikt kommen und in diesem Fall pflegt sich die soziale Wertsetzung mit Zwang durchzusetzen und dieser Zwangscharakter ist sehr charakteristisch für die sozialen Werte.

Sehr oft aber kommt es auch vor, daß ein Individuum ganz in einem sozialen Subjekt aufgeht, so sehr, daß es gleichsam nur aus diesem heraus erlebt. So wird für den richtigen Unternehmer seine Unternehmung ein anderes Ich, für das allein er lebt, oft unter größten eigenen Entsagungen. So wird dem Künstler sein Werk, dem echten Staatsmann der Staat, dem er dient, zu einer höheren Subjektivität, in der er aufgeht. Ein solches Individuum wird nicht sagen: L'Etat c'est moi; er wird gleichsam die Sache umkehren und sagen können: „Mein Ich ist der Staat!"

6. Alle die bisherigen Ergebnisse zeigen deutlich, daß das Wertsubjekt kein konstanter, sondern ein sehr variabler Begriff ist, daß es die verschiedensten Wertsetzungen übernehmen und sich in seinen Erlebnissen ihnen anpassen, d. h. sich ändern kann. Gewiß ist auch diese Elastizität des Subjekts nicht bei allen Individuen gleich: es gibt unzählige Zwischenstufen zwischen monomanischer Starrheit und amorpher Charakterlosigkeit. Als Ideal wird in der Regel eine gewisse Einheitlichkeit bei ansehnlicher Beweglichkeit angesehen.

Indessen müssen wir uns im Leben nicht nur beständig überindividuellen Wertsetzungen anpassen, wir müssen uns auch in die Wertungsweise *fremder Einzelmenschen* hineinleben. Wir ge-

dachten bereits oben dieser „Einfühlungs"-Phänomene, die eben darin bestehen, daß wir fremde Wertungen als unsre eigenen in fiktiver Weise erleben.

Aller soziale Verkehr beruht auf solchem „Verständnis" fremder Wertungen, das allerdings nicht ein intellektuelles Begreifen, sondern ein wirkliches Nacherleben sein muß. Nur derjenige wird wirklich mit Kindern umgehen können, der sich in die kindliche Wertungsweise hinein versetzen kann, d. h. der selbst zum Kinde zu werden vermag. Frauen pflegen diese Gabe in höherem Grade zu haben als Männer. Vor allem zum Wesen des Dichters gehört eine solche Fähigkeit, sich in fremde Individualitäten einzuleben und aus deren Wertsubjektivität heraus zu erleben. Von hier aus gewinnt auch der Satz „Tout comprendre c'est tout pardonner" seinen tiefsten Sinn; denn es soll sich dabei nicht um ein äußerliches Verfahren, sondern um ein Hineinversetzen in die innersten Beweggründe handeln.

Wie mannigfach verflochten diese Phänomene sind, erhellt auch aus dem Umstand, daß wir unser Wertsubjekt fremden Individuen unterlegen, die selber gar nicht fähig sind, die Wertungen zu vollziehen. Wir sagen, eine Tracht Prügel sei für ein ungezogenes Kind von Wert, obwohl dies selbst nicht davon zu überzeugen ist. Wir unterlegen ihm in diesem Falle unser Wertsubjekt. Das oben herangezogene Beispiel, daß wir sogar unbewußten Dingen, wie einer Pflanze, ein Wertsubjekt unterlegen, gehört ebenfalls hierher.

7. Was wir in diesem Kapitel zu zeigen versuchten, war die oft sehr merkwürdige Mannigfaltigkeit, die durch die Wandelbarkeit und Spaltung des Wertsubjekts in die Wertungsphänomene hineinkommt. Das Werten wäre eine sehr einfache Sache, wenn es stets das gleiche Subjekt wäre, das die Wertgrundlage erlebte und sie als Wert bejahte. In Wirklichkeit ist das ein gar nicht sehr häufiger Fall. Gerade aber die anderen Fälle enthüllen erst die Problematik des Phänomens und machen es zu einem Zentralgegenstand der Philosophie.

Nicht die ganze Fülle der Möglichkeiten vermochten wir zu entrollen: nur von einigen, besonders wichtigen Fällen aus suchten wir die hierhergehörigen Fragen zu beleuchten. Und zwar fanden wir, daß man dem wechselnden Momentansubjekt allerlei fiktive Subjekte überordnete, um die Wertsetzung zu verallgemeinern. Als solche Fiktionen fanden wir das Einheitssubjekt, das allerdings sehr oft in das „Idealsubjekt" überging. Von hier aus führte uns der Weg zum „Normalsubjekt", bei dem freilich, wie sich uns

ergab, die Abstraktion so weit getrieben ist, daß diese Fiktion für die Praxis des Lebens sich weniger brauchbar erweist, als gemeinhin angenommen wird. Dafür fanden wir andere fiktive Subjekte von relativer Allgemeinheit, die eher fruchtbare Erkenntnis versprechen. Auch die sozialen Subjekte stellten sich uns mit einer eigenen Problematik dar. Und gar durch die „Einfühlung“ in fremde Einzelsubjekte wächst die Zahl der Möglichkeiten ins Unbegrenzte.

Alle diese Probleme kehren wieder in der Problematik des Wertgegenstandes; denn jedem Wertsubjekt entspricht ein ihm adäquater Wertgegenstand. Und zur Problematik der Wertgegenstände gehen wir nunmehr über.

Kapitel III. **Psychologie des Wertgegenstandes.**

1. Bei den bisherigen Untersuchungen war unter „Wert“ stets an die Wertung, d. h. einen recht komplexen psychologischen Vorgang gedacht. Der gewöhnlichen Sprache ist jedoch bei dem Worte Wert die Beziehung auf den Wertgegenstand, das gewertete Objekt, noch geläufiger. Auch dieser Begriff birgt eine Fülle von Problemen, die zum Teil denen des Wertsubjekts parallel gehen.

Wir scheiden dabei metaphysisch-erkenntnistheoretische Erörterungen aus. Wir fragen also nicht, inwieweit es in diesem Sinne möglich ist, überhaupt von einem „Gegenstand“ als von etwas dem Bewußtsein nicht Immanentem zu reden. Da unsere Untersuchung zunächst rein psychologisch ist, so behalten wir den in fast aller Psychologie als erkenntnistheoretischen Standpunkt üblichen Realismus bei, daß unseren Sinneswahrnehmungen eine Außenwelt mit räumlichen Dingen entspricht. Mag das auch nicht mehr als eine Arbeitshypothese sein, so hat sie sich für die Praxis des Lebens und desgleichen in fast allen Wissenschaften seit Jahrtausenden bewährt. Unter diesem Vorbehalt unterscheiden wir die physischen Dinge als die „Träger“ von den eigentlichen psychischen Gegenständen.

Der gewertete „Gegenstand“ als psychische Gegebenheit ist keineswegs das „Ding“. Wenn ich ein Rembrandtsches Bild ästhetisch werte, so meine ich zunächst nicht die mit Ölfarben bedeckte, in einen Rahmen gespannte Leinwand, sondern nur meinen Eindruck, den psychischen „Gegenstand“. Das physische „Ding“ (in diesem Fall Leinwand, Farben usw.) kann zwar ebenfalls Gegenstand der Wertung sein, etwa der geschäftliche eines Kunst-

händlers; doch handelt es sich in diesem Fall um einen anderen Wertgegenstand als in der rein ästhetischen Wertung. Wir bezeichnen das physische „Ding" auch als den Wertträger. Als solcher ist er die Voraussetzung, die Ermöglichung der psychischen Gegenstände der mannigfachsten Wertungen und wird eben als Voraussetzung — aber auch noch in anderer, später zu erörternder Hinsicht oft mit dem psychischen Gegenstand gleichgesetzt. Zunächst gilt jedoch festzuhalten, daß der psychische Gegenstand nicht identisch ist mit seinem Träger.

2. Für die Wertung als seelischen Vorgang ist, wie gesagt, der Gegenstand nur Bewußtseinsinhalt. Er kann uns als „reine" Empfindung gegeben sein (als Ton in der Musik oder Farbe in der bildenden Kunst), obwohl wir natürlich bedenken müssen, daß die „Reinheit" dieser Empfindungen nur durch einen Abstraktionsprozeß erreicht, nicht etwa „gegeben" ist. — Er kann uns als konkrete Wahrnehmung gegeben sein in allen jenen Fällen, wo Dinge, zu denen auch Personen gehören, gewertet werden. — Er kann auch bloße Vorstellung sein, wenn wir z. B. dichterische Gestaltungen oder Luftschlösser werten. — Auch Begriffe können Wertungsobjekte sein. Unsere Ideale z. B. sind solche gewerteten Begriffe. — Ferner können auch die Relationen zwischen all diesen Inhalten Gegenstand der Wertung sein. Vor allem menschliche Handlungen und die Beziehungen zwischen Menschen untereinander oder zu Dingen werden gewertet, wobei das Wertsubjekt zugleich Gegenstand seines Wertens sein kann.

Indessen geht es nicht an, die aufgezählten intellektuellen Inhalte (also die Empfindungen, Wahrnehmungen, Begriffe) nun als „rein objektive" Gegenstände der Wertung anzusehen. Ganz abgesehen davon, daß sie auch rein als intellektuelle Inhalte nur Konventionen sind, daß z. B. der Begriff „Paris" im Kopfe eines französischen Advokaten, eines englischen Reisenden, eines deutschen Malers eine jeweilig völlig verschiedene Wesenheit ist, und nur durch konventionelle Fiktion als „derselbe" gilt, auch abgesehen davon erfährt jeder Gegenstand in der Wertung noch eine weitere Veränderung. Die Wertgrundlage verschmilzt nämlich sozusagen mit dem intellektuellen Inhalt, geht mit ihm eine untrennbare Verbindung ein, und erst diese ist der ganze Gegenstand der Wertung, während der intellektuelle Inhalt nur eine Abstraktion ist. Indem ich eine Dichtung als poetischen Wert

erlebe, ist es bereits nicht mehr „dieselbe" Dichtung, die ich etwa zum Gegenstand metrischer Untersuchungen mache. Der vollständige Gegenstand der Wertung ist also der intellektuelle Inhalt plus der wertgrundlegenden Stellungnahme. Wohl kann ich den intellektuellen Inhalt künstlich abstrahieren; er ist jedoch dann bereits wieder etwas anderes. Wenn Faust mit Mephistos Trank im Leibe „Helena" in seinem Gretchen sieht, so sieht er eben ein anderes Gretchen als ohne diesen Trank. Der „Gegenstand" seiner Wertung ist also nichts Objektives, sondern abhängig vom Subjekt und zwar von dem oben erörterten Momentansubjekt. Es entsprechen also den zahllosen Momentansubjekten ebenso zahllose Momentanobjekte, und in diesem Sinne ist jeder Wertgegenstand einzig in seiner Art, eben auch nur „momentan".

Vielleicht kommt an dieser Stelle der Gedanke auf, daß es in der psychischen Welt überhaupt nur „Werte" gäbe, da jede Wahrnehmung, jeder Begriff überhaupt erst durch Stellungnahmen des Subjekts (seine Aufmerksamkeit usw.) zustande kämen. Wir werden diese Grundanschauung der voluntaristischen Denkweise, daß alle intellektuellen Inhalte Setzungen des Willens seien, nicht von der Hand weisen, betonen dagegen jedoch, daß „Wert" in unserm Sinne nicht eine einfache Stellungnahme, sondern eine doppelte voraussetzt, daß der den Gegenstand setzende Willensakt selber wieder Gegenstand einer Stellungnahme sein muß, um zum Wert zu werden. Sind also auch jede Wahrnehmung und jede Begriffsbildung Willensakte, so werden sie doch zu Werten erst, wenn das Willenselement als solches als Wert gesetzt wird. Es ist richtig, daß ich in einer Landschaft nur solche Gegenstände apperzipiere, die mein „Interesse", also eine emotionale Stellungnahme erregen; sie werden indessen erst zu Werten, wenn ich diese emotionale Stellungnahme besonders bejahe. Bei der nichtwertenden Wahrnehmung ist das nicht der Fall, da bleibt der Willens- oder Gefühlsakt ganz im Hintergrund der Seele. Erst dadurch, daß ich die emotionale Beziehung zu jenem Gegenstand selber einbeziehe in eine übergeordnete Stellungnahme, werden die wahrgenommenen Inhalte zu Werten. Ein Haus, ein Baum, die ich wahrnehme, weil sie (ohne daß ich mir dessen bewußt bin) meine ästhetische Stellungnahme provozieren, sind noch keine Werte; sie werden es erst, wenn ich eben diese Stellungnahme zu ihnen bejahe, d. h. sie als Wert setze.

Wir gedenken an dieser Stelle auch noch einer Unterscheidung bei den Wertgegenständen, die nicht übersehen werden darf: der zwischen Eigenwerten und Mittelwerten. Bei jenen liegt der Wert im Erlebnis selber, bei diesen ist der Wertgegenstand nur Mittel, um zu einem Eigenwert zu gelangen. Die ästhetischen Werte

sind in der Hauptsache Eigenwerte, die ethischen waren ursprünglich vielfach Mittelwerte, die jedoch zu Eigenwerten werden können, ein Übergang, der sich sehr oft findet und am deutlichsten bei der Schätzung des Geldes eingesehen wird, das ursprünglich ein typischer Mittelwert ist, jedoch dem Habgierigen und Geizigen zum Eigenwert wird.

3. Nun sind die meisten Wertungen, wie wir schon oben sahen, keineswegs bloß Anerkennungen von Momentanerlebnissen: im Gegenteil, die meisten Wertsetzungen streben über das Momentane hinaus, indem sie nicht vom Momentansubjekt, sondern von fiktiven Subjekten größerer Extensität ausgehen. Das heißt aber, daß die meisten Wertungen auch über den momentanen hinaus auf einen dauernderen Wertgegenstand zielen.

Als das nächstliegende der nichtmomentanen Subjekte fanden wir oben das Einheitssubjekt, das oft mit dem fiktiven „substantiellen Ich" gleichgesetzt wird. Diesem einheitlichen Wertsubjekt entsprechen auch fiktive Einheitswertgegenstände. Das heißt, wenn wir, aus unserem Einheitssubjekt heraus urteilend, ein Rembrandtbild als „Wert" setzen, so machen wir die Fiktion, daß wir auch stets den gleichen Wertgegenstand zu erleben vermöchten, d. h. nicht nur den gleichen objektiven Inhalt, sondern auch die gleiche ihm zugeordnete Wertgrundlage. Daß das nicht der Fall ist, weiß jeder Kunstfreund, der sich ein wenig selber beobachtet. Jeder Mensch hat Tage, wo ihm auch seine liebsten Bilder, seine liebsten Bücher „nichts zu sagen" haben, wo er gar nicht begreift, daß und warum er sie zu anderen Zeiten als Werte empfinden konnte. Trotzdem abstrahieren wir in der vereinheitlichenden Wertung von diesen Schwankungen und sprechen von dem Wertgegenstand als einem konstanten Etwas. Es ist das natürlich ein rein fiktives Verfahren, das jedoch von praktischer Bedeutung ist, weil es gestattet, eine gewisse Einheit in unser ganzes Leben zu bringen. Wie wir für die Lebenspraxis das fiktive Einheitssubjekt benötigen, so brauchen wir auch fiktive Einheitsgegenstände und Einheitswerte.

Das Verfahren dieser Vereinheitlichung ist psychologisch sehr interessant. Ich nenne es die Objektivierung. Man kennt sie auch als Objektivierung intellektueller Erlebnisse. Ich nenne ein Ding, etwa das Buch, das vor mir liegt, „grün", weil es in den meisten Fällen bei Tageslicht so aussieht, obwohl es bei Lampenlicht blau, in der Dämmerung grau und bei verschiedenen Beleuch-

tungen wieder anders aussieht. Trotzdem schreibe ich dem Buch meine „durchschnittliche" Grünempfindung als eine Eigenschaft zu, ich „objektiviere" sie.

Das Merkwürdige ist nun, daß sich diese Objektivierung auch bei den Stellungnahmen findet, deren subjektiver Charakter viel ausgeprägter ist als der der Empfindungen. Ich nenne etwas „schön" und schreibe die Schönheit einem Ding als Eigenschaft zu, obgleich keineswegs immer das gleiche Gefühl bei seinem Anblick in mir entsteht. Ich objektiviere also auch meine Gefühle.

Damit werden die Gefühle des Subjekts gleichsam Eigenschaften nicht nur des psychischen Gegenstandes, sondern sogar des „Trägers", was bis zur „Absolutsetzung" des Gegenstandes führt, einem weiteren Prozeß, den wir später behandeln.

4. Die Fiktivität der Objektivierung tritt noch deutlicher hervor, wenn wir die auch für fremde Subjekte geltenden Konventionen mit einbeziehen. Denn wir schaffen in fiktiver Weise nicht nur eine Vereinheitlichung für unser Einheitssubjekt, sondern für alle anderen Subjekte, die fiktiverweise also alle als gleich angesehen werden. Wir kennen bereits diesen Übergang vom „Einheitssubjekt" zum „Normalsubjekt".

Dem entspricht der Übergang vom Einheitsgegenstand zum Normalgegenstand. Unsere fiktive Einheitswahrnehmung wird als Normalwahrnehmung proklamiert. Wir nennen ein Buch „grün" und erklären diese „Eigenschaft" als „normal", ohne daran zu denken, daß auch bei gleicher Beleuchtung zahlreiche Individuen (die Farbenschwachen und Farbenblinden) das Buch anders sehen. Kraft der Majorität jedoch gilt das ebenso reale Erleben jener als „falsch".

In gleicher Weise werden die Wertungen normalisiert. Wenn auch nicht stets mit Erfolg, proklamiert man die eigenen Wertungen für „normal" und spricht von „schönen" Dingen und „guten" Handlungen, als bestünde wirklich jenes Normalsubjekt. Auf diese Weise entstehen also „objektive" Wertgegenstände, die natürlich genau solange nur als solche haltbar sind, als sie von der sie begründenden Konvention getragen werden. Die Geschichte beweist, daß, sowenig die fiktiven Normalsubjekte ewig bestanden, ebensowenig die fiktiven Normalwerte von ewiger Dauer waren. Sie zeigt, daß die höchsten Werte der einen Zeit in der folgenden geringgeschätzt, ja verworfen wurden, woraus wir den Erweis der durchaus fiktiven Natur aller Objektivierung

ableiten. Als psychologisch und praktisch ungeheuer wichtige Tatsachen bleibt jedoch die Objektivierung bestehen.

Haben wir damit die überindividuelle Bedeutung der fiktiven Wertobjektivierung in weitem Umfang zugegeben, so wollen wir doch auch die Kehrseite nicht verschweigen. Die Objektivierung bedeutet für das wirkliche Werterleben, d. h. also die Echtheit der Wertgrundlage, eine große Gefahr, indem sie zu Heuchelei, zu bewußter oder unbewußter Selbsttäuschung zu führen pflegt. Die Unterordnung des Individuums unter die objektivierten Wertungen geschieht oft so, daß es nur die äußerliche Wertsetzung übernimmt, ohne sich um die Wertgrundlage zu bemühen, die allein erst die Lebendigkeit des Wertes verbürgt. Es kommt zu einer Erstarrung des Wertlebens, einem toten Formalismus. Man nimmt den leeren Wertträger für den erlebten Wertgegenstand hin.

Diese Gefahr besteht auf allen Wertgebieten. Auf dem Gebiete der Kunst glaubt man entweder ganz grob mit dem äußeren Besitz des Kunstwerks dieses zu „haben", oder aber man vermeint, mit einer intellektualistischen Apperzeption den ästhetischen Wert zu fassen. Beides ist falsch. Durch die schärfste intellektuelle Analyse wird man des ästhetischen Wertes nicht habhaft, solange das Gefühl schweigt. Nur wo das Gefühlsleben mitspricht, wo das Kunstwerk „mit dem Herzen" erlebt wird, bestehen ästhetische Werte, die eine Wertgrundlage haben. — Auch auf dem Gebiete der logischen Werte besteht diese Werterstarrung. Hier äußert sie sich im Anhäufen von allerlei totem Wissen, dem Mitführen von unbrauchbarem Ballast, der keine innere Beziehung zum lebendigen Subjekt hat. Diese Gefahr der zu weit getriebenen Objektivierung meinte Goethe, wenn er äußerte: „Übrigens ist mir alles verhaßt, was mich bloß belehrt, ohne meine Tätigkeit anzuregen." Und Nietzsche hat gegen diese Gefahr seine feurigste Jugendschrift geschrieben. — Auf religiösem Gebiet liegt die Gefahr der Objektivierung darin, daß Dogmen und Begriffe als religiöse Werte weitergegeben und übernommen werden, ohne daß sie wirklich zum Erlebnis werden. So schleppen heute fast alle Konfessionen eine Menge hergebrachter Dogmen und mythologischer Vorstellungen mit, die den jetzigen Menschen ganz unmöglich mehr zu positiver religiöser Stellungnahme veranlassen können.

Ähnlich äußert sich in der Ethik die zu weit getriebene Objektivierung. Ethische Wertungen können sich nicht verdinglichen; sie formen sich in Gebote und Gesetze. Die Wertübernahme dieser Objektivierungen bestätigt sich in äußerlicher Erfüllung ohne innere Anteilnahme. Daher haben alle großen Ethiker betont, daß ein wahrhaft sittlicher Wert nur diejenige Handlung sei, die nicht allein aus formaler Gesetzeserfüllung, sondern aus innerer Gefühlsanteilnahme erfolge, kurz, bei der die Wertgrundlage miterlebt wird.

Indem nun die objektivierten Werte bedeutsame Faktoren des sozialen Lebens werden, ohne die dies überhaupt kaum möglich ist, erhalten sie Forderungscharakter. Indem jemand öffentlich etwas als „gut" und „schön" verkündet, will er nicht bloß einen objektiven Tatbestand feststellen, er erhebt auch, wenn auch unbewußt, damit eine Forderung. Dieser Übergang vollzieht sich sehr leicht und fast unmerklich. Es liegt wohl in der Natur des Menschen, daß er geneigt ist, seine individuellen Wertungen, besonders wenn sie Widerhall bei einer, wenn auch kleinen Umgebung finden, als allgemeine Forderungen aufzustellen. Wenigstens können wir diese Entwicklung an sehr vielen Lebensläufen beobachten.

Die meisten Denker oder Künstler verkünden in ihrer Jugend ihre Neuwerte mehr oder weniger unter Berufung auf ihre Individualität, deren relatives Recht sie gegen herrschende Wertungen betonen. In dem Maße jedoch, als sie Erfolg haben und ihre Wertung Echo bei anderen findet, pflegen sie die individuelle Herkunft ihrer Wertungen zu vergessen und diese als etwas „Objektives" zu empfinden. Gewisse Erstarrungen des Seelenlebens, Begleiterscheinungen des zunehmenden Alters, kommen hinzu. So finden wir bei Führern auf allen Kulturgebieten diesen Übergang von jugendlichem Subjektivismus zu späterer Objektivierung, die sich in Dogmatismus zu äußern pflegt. In der Religion mag z. B. Schleiermacher diese Erscheinung illustrieren, für den in der Jugend die religiösen Werte wesentlich subjektiv bedingt waren, der jedoch im Alter immer „objektiver" wurde. In der Kunst bietet Goethe eine interessante Illustration, der bewußt die Subjektivität seiner jugendlichen Wertung zu immer größerer „Objektivität" umzubilden strebte, wobei er jedoch nicht sowohl sein eigenes jugendliches Erleben objektivierte, als vielmehr sich der „klassischen Wertsetzung", die er für „objektiv" hielt, unterordnete. In seinem Alter hat er jedoch oft Äußerungen getan, die beweisen, daß er sich der Relativität aller Wertung genau bewußt war.

5. Wir sahen schon oben, daß die Objektivierung sehr leicht noch weiter zur Absolutsetzung des Gegenstandes führt. Die Linie von der individuellen Wertung zur Objektivierung läßt sich jedoch noch über diese hinaus verfolgen. Ist der Übergang von der individuellen zur objektivierten Wertung dadurch gekennzeichnet, daß an Stelle des individuellen Wertsubjektes ein „Normal"-wertsubjekt tritt, so führt das zuletzt dahin, daß von jedem Wertsubjekt überhaupt abstrahiert wird und die Werte als „Werte an sich" proklamiert werden.

Diese Absolutierung der Werte ist ein psychologischer Vorgang, der ganz unbewußt eintritt, besonders dann, wenn bei

Nichtbeachtung individueller Wertungsverschiedenheiten die Subjektivität der Wertung überhaupt vergessen wird. Man übersieht dann, daß es nur Sinn hat, von „Schönheit" zu reden, wenn Menschen hinzugedacht werden, deren Organisation so beschaffen ist, daß sie gewisse Formgegebenheiten ästhetisch zu erleben vermögen. Man formuliert die Lehre von einer absoluten Schönheit z. B. so, daß man sagt, die Venus von Milo sei ein ästhetischer Wert, auch wenn das ganze Menschengeschlecht ausgestorben sei. Derartige Behauptungen sind natürlich absurd; denn die so sprechen, denken doch unausgesprochenerweise stets einen Beschauer von menschlicher oder menschenähnlicher Organisation hinzu. Auch die angeblich absoluten Wertungen enthüllen sich bei genauem Hinsehen doch als verkappte Anthropologismen (was wir später noch dartun werden).

Eine scheinbare Stütze erhalten die absolutierten Wertungen dadurch, daß man einzelne der objektivierten Wertungsanhalte in „Gesetze" formulieren kann oder wenigstens zu können glaubt. Um beim ästhetischen Wertungsgebiete zu bleiben, so kann man darauf hinweisen, daß sich ästhetische Werte auch in der vormenschlichen Natur finden. So existieren z. B. Symmetrie und wohlgefällige Farbenkombinationen bei Insekten, ja bei Kristallen. Das ist zuzugeben, ohne daß man daraus einen absoluten Schönheitssinn in der nichtmenschlichen Natur anzunehmen braucht. Denn daß diese Tatbestände ästhetische Wirkung haben können, beweist natürlich nicht das Geringste dafür, daß sie ihrem Wesen nach ästhetischen Ursprungs sind. Die letztere Behauptung wäre eine anthropozentrische Unterschiebung. Die Symmetrie tierischer Formen hat ihren wahren Ursprung vermutlich nicht in ästhetischer Teleologie, sondern ist durch das Gleichgewicht bedingt. Auch setzt ihre ästhetische Wirkung eine menschliche Organisation voraus, die Doppelheit des Sehorgans wie des gesamten, bei der Symmetriewahrnehmung stark beteiligten motorischen Apparats. Es ist sinnlos, zu behaupten, daß Wesen von einer ganz anderen Konstitution als der Mensch ebenfalls die Symmetrie ästhetisch genießen könnten.

Im übrigen ist die beste Widerlegung der Beweiskraft „absoluter" ästhetischer Gesetze der Umstand, daß sie meist recht leere Formeln sind, deren dürftiger Sinn sich wohl psychologisch deuten läßt, die aber einen Wert jenseits ihres psychologisch-ästhetischen Gehaltes nicht besitzen. Man nehme als Beispiel die vielberedete Lehre vom goldenen Schnitt. Gewiß hat man diese (ihrem Ursprung nach rein metaphysische) Konstruktion in den Tatsachen wiederfinden wollen; das war jedoch nur möglich durch so viel Gewaltsamkeiten und Erschleichungen, daß ein konsequenter Versuch der Durchführung diese Konstruktion ad absurdum führen muß. Nur kunstfremde Theoretiker können derartiges behaupten. Die Formel des „goldenen Schnitts" ist weit davon

entfernt, ein absolutes ästhetisches Gesetz zu sein, und daher kann man auch keine absoluten Wertungen darauf aufbauen. — Ähnlich verhält es sich mit dem Versuch, in der Musik durch mathematische Formeln absolute ästhetische Werte erreichen zu wollen. Daß die ästhetische Subjektivität gewisse objektiv berechenbare Tatbestände zu genießen und zu werten vermag, beweist nicht das Geringste dafür, daß diese ihrem Wesen nach ästhetische Werte seien.

Wir haben diese Dinge darum herangeführt, um darzutun, daß die Versuche, eine absolute Wertgesetzlichkeit in der Welt nachweisen zu wollen, ganz irrtümlich sind. Die Natur ist niemals „an sich" schön, nur für menschliche Apperzeption. Und so ist's mit allen anderen scheinbar absoluten Werten auch.

6. Können wir also auch eine absolute Allgemeinheit von Wertgegenständen nicht zugeben, so besteht doch eine relative Allgemeinheit der Werte insofern, als es Wertgegenstände gibt, die sehr verbreiteten Gemeinsamkeiten der Subjektivität entgegenkommen. Eine solche finden wir in den räumlich oder zeitlich begrenzten Zusammenhängen, als welche wir oben die Völker oder die Zeitperioden kennen lernten. Innerhalb dieser Kreise bildet sich in der Tat eine Angleichung der seelischen Verhältnisse heraus, die annähernd gleiche Erlebnismöglichkeiten verbürgt. Insofern sind z. B. die religiösen und ethischen Anschauungen, die Kunststile, die Moden und Verwandtes, relative Allgemeinwerte, in die die individuelle Subjektivität so hineinwächst, daß sie sich meist gar nicht bewußt wird, daß auch diesen, in ihrem Kreis „allgemeinen" Werten nur beschränkte Geltung zukommt. Der über seine vier Pfähle kaum hinausschauende Bürger hält in der Regel seine Werte für schlechthin allgemeingültig. Je weitere Horizonte ein Mensch hat, um so mehr pflegt ihm die Relativität der Werte zum Bewußtsein zu kommen. Er sieht dann, daß „der" Deutsche andere Werte hat als „der" Franzose, daß wiederum für „den modernen Menschen" andere Werte gelten als für den „Renaissancemenschen". Daß eine gewisse Anpassungsfähigkeit besteht, die ein Hinauskommen über die eigene Erlebnissphäre gestattet, muß dabei zugestanden werden, obwohl die Werte darum noch nicht schlechthin allgemeingültig werden, weil man sich ihnen anpassen kann. Gewiß kann ein Deutscher Mussetsche Gedichte genießen und ein Franzose sich an Eichendorff erfreuen; ob sich ihnen jedoch der ganze Wert so erschließt wie den Landsleuten dieser Dichter, bleibt eine offene Frage.

7. Als Subjekte besonderer Art lernten wir oben die Vergesellschaftungen kennen, welche Bedürfnisse und Stellung-

nahmen haben jenseits der in der Individualität ihrer Mitglieder wurzelnden. Wir sahen oben bereits, daß diese Wertungen für den einzelnen oft Zwangscharakter annehmen. Wir suchten das am Beispiel des Staates durchzuführen. In der Tat ist es oft für den einzelnen kaum möglich, sich die Wertungen des Staates ganz zu eigen zu machen. Dann setzt der Zwang ein und so bekommen die sozialen Wertungen einen besonderen Charakter, wodurch oft die individuellen Werte ganz unterdrückt werden. „Absolut" sind darum jene Werte jedoch auch nicht.

Eine besondere Art von sozialen Werten sind die von der Gesellschaft geprägten allgemeinen Tauschwerte, vor allem das Geld, das sehr oft durch Zwangskurs gehalten werden muß. Für den Einzelmenschen ist das Geld zunächst kein Eigenwert, nur ein Mittelwert; es wird jedoch oft infolge dieser eigentümlichen Gefühlsverschiebung zum Eigenwert, d. h. das Individuum ordnet sich dem sozialen Wert so weit unter, daß es die Realisierung desselben im eigenen Erleben ganz beiseite läßt.

8. Zusammenfassend können wir über den Wertgegenstand also ähnliche Feststellungen machen wie über das Wertsubjekt. Das, was im Leben in der Regel als Wertgegenstand gilt, ist nur sehr selten Gegenstand einer realen Wertung, meist nur die Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit solcher Erlebnisse. In diesem Sinne wird der psychische Wertgegenstand mit dem physischen Träger identifiziert. Um jedoch den Wertungsprozeß emporzuheben über das Momentane des Erlebens, bedient man sich mannigfacher Fiktionen. Vermittelst des auch sonst zu beobachtenden Vorganges der „Objektivierung" wird eine künstliche Einheitlichkeit und Übersubjektivität des Erlebens geschaffen, eine oft recht gewaltsame Schematisierung, die sich jedoch dem beständig wechselnden Strom der Erlebnisse als eine zweite Realität überbaut und sich kraft ihrer sozialen Bedeutung durchsetzt. Von der Objektivierung gelangt man dann zur Absolutsetzung des Gegenstandes, das heißt einer fiktiven Abstraktion von jeglicher Subjektivität überhaupt. Konnten wir auch die Existenz und selbst die fiktive Bedeutung einer absoluten Allgemeinheit von Wertungen nicht einräumen, so gaben wir doch eine relative Wertallgemeinheit zu, vor allem diejenige innerhalb räumlicher und zeitlicher Zusammenhänge. Auch daß die sozialen Gemeinschaften überindividuelle Wertgegenstände eigner Art ausprägen, konnten wir dartun. Bei all diesen fiktiven Allgemeinheiten ist jedoch festzuhalten, daß sie wirkliche Werterlebnisse von sich aus

noch nicht verbürgen, daß sie erst dann zu solchen werden, wenn sich das emotionale Leben des Einzelsubjekts den in jenen Allgemeinwerten enthaltenen Forderungen anpaßt, was insoweit geschehen kann, als jene Allgemeinwerte für den einzelnen eine Wertmöglichkeit bedeuten.

Kapitel IV. **Wertrichtigkeit und Wertrang.**

1. Das Wertproblem birgt noch weitere Fragen, die sich allerdings angeblich der psychologischen Behandlung entziehen. Es besteht die Tatsache, daß überall die Werte als richtige oder falsche Werte beurteilt und ferner einander über- und untergeordnet werden. Nun ist gewiß zuzugeben, daß es eine Überschreitung der Methode des Psychologen wäre, wollte er freihändig ein Prinzip für jene Rangordnung oder für die Richtigkeit der Werte aufstellen, da der Psychologe nur beschreibt, zergliedert und erklärt. Indessen kann er auch mit diesen Methoden an jenen Tatbestand herantreten, und zwar insofern, als er nachprüfen kann, nach welchen Prinzipien jene Urteile über Wertrichtigkeit und Wertrang, die er im Leben vorfindet, tatsächlich vorgenommen werden. Mit dieser Untersuchung bleibt er ganz in seinem Arbeitskreise. Er würde ihn erst überschreiten, wenn er, statt jene Prinzipien rein beschreibend festzustellen, sie selber wieder bewerten wollte. Das ist nicht unsere Absicht. Wir betrachten auch die Wertungen nur als Tatsachen, die das Leben wie die Geschichte darbieten; so überschreitet die Psychologie keineswegs die ihr durch ihren Charakter als beschreibender und erklärender Tatsachenwissenschaft gesetzten Grenzen.

2. Urteile über Richtigkeit und Rangordnung der Werte sind, genau besehen, eine Bewertung der Werte, ergeben sich also unserer Analyse als „tertiäre" Stellungnahmen, d. h. Stellungnahmen zu Wertsetzungen, die, wie wir erkannten, sekundäre Stellungnahmen sind. Das ist psychologisch durchaus begreiflich, und solche Bewertungen von Wertsetzungen finden wir in der Tat überall. Wir sehen zunächst von jenen ab, die sich mit philosophischer, „kritischer" Begründung als absolut geben; wir halten uns an die im Leben selber üblichen, mehr oder weniger unkritischen Richtigkeits- und Rangurteile und prüfen nach, ob

ihnen ein einheitliches Prinzip zugrunde liegt, das ihnen eine höhere Berechtigung verleiht.

Wenn ich von „richtigen" und „falschen" Werten spreche, so denke ich dabei nicht an jene „unvollständigen" Wertungen, die ich oben behandelte, solche also, bei denen die Wertsetzung keine entsprechende Grundlage im Erlebnis hat. Hier stehen für uns jene Wertungen in Frage, die vollständig erlebt und dennoch, sei es von fremden Individuen, sei es von einem eigenen Subjektszustand aus, als „falsch" abgelehnt werden. Es sei z. B. ein Buch ein ästhetischer Wert, müßte jedoch vom religiösen Standpunkt aus als verderblich bezeichnet werden. Was ist da der Prüfstein?

Anders gewandt kann, die Frage auch heißen: Kann ein Wert, der als solcher erlebt wird, zu gleicher Zeit ein Unwert sein? Abgesehen von der Tatsache, daß jede Wertgrundlage verschiedenen Wertsetzungen untergeordnet werden kann, kommt hier vor allem in Betracht, daß jedes Erlebnis nicht nur in sich beruht, sondern auch Folgen hat, sei es auch nur insofern, als es Gewöhnungen einleitet. Jede Wertgrundlage kann als Eigenwert oder als „Mittelwert" betrachtet werden; das heißt: Die Folgen können anderen Charakter haben als das Erlebnis selbst. Dieser Fall ist überaus häufig und beeinflußt die Einschätzung der Wertungen selber. Es müssen dann der Eigenwert und der Wert der Folgen gegeneinander abgewogen werden, was aber sehr oft kaum möglich ist, da die Folgen nicht immer berechnet werden können.

Indessen nicht diesen Urteilen, die stets nur beschränkte Gültigkeit haben und unter den verschiedensten Gesichtspunkten gefällt werden können, gehen wir hier nach. Wir möchten ermitteln, ob es doch vielleicht einen letzten Grundwert gibt, an dem sich alle andere Wertsetzung orientieren könnte, eine Voraussetzung also, von der alle übrigen Werte abhängen.

Neuerdings hat man, besonders für einzelne Wertsphären, versucht, das Leben als einen solchen Grundwert zu erweisen, das heißt, alle anderen Werte danach abzuschätzen, was sie für die Lebenserhaltung bedeuten. Mit anderen Worten, man hat versucht, alle Wertsetzungen letzten Endes als biologische zu erweisen. So liegt z. B. dem Pragmatismus, der alle logischen Werte auf ihre praktische Bedeutung prüft, die biologische Wertsetzung zugrunde. So hat man neuerdings vielfach in der Ethik, besonders seit Nietzsche, versucht, die ethischen Werte auf die Biologie zu gründen, so hat W. James die religiösen Werte ähnlich

fundieren wollen, und manche Forscher, darunter ich selber, haben auch für das ästhetische Gebiet das biologische Wertprinzip nutzbar zu machen gesucht.

Ich möchte auch heute dies Prinzip nicht geringschätzen. Denn in der Tat ist das Leben für fast alle Wertungen die stillschweigende Voraussetzung: In einer Welt, in der es kein Leben gäbe, hätte es keinen Sinn, von Werten zu sprechen. Das Lebensprinzip liegt selbst solchen Wertungen, die (wie das Christentum) das irdische Leben geringschätzen, zugrunde; denn auch die christlichen Wertungen geschehen doch im Hinblick auf ein höheres Leben. „Wer sein Leben hingibt um meinetwillen, der wird es gewinnen."

Trotzdem glaube ich nicht, daß in der Praxis das Leben wirklich einen letzten Prüfstein für alle Einzelwerte abgeben kann. Viele Wertungen haben sich so weit von dieser Basis entfernt, daß sie unmöglich direkt mehr darauf zurückgeführt werden können. Unser tatsächliches Gefühls- und Willensleben ist so merkwürdig verflochten, so seltsam durchkreuzt von hunderterlei Tendenzen, daß es nicht möglich ist, sie alle unter einen einheitlichen Gesichtspunkt zu bringen. Gar oft würde man durch Ausschaltung eines Unwerts in einer Hinsicht andere Werte mit ausrotten. Man würde z. B. durch konsequente Durchführung ethischer Prinzipien, die allein das Ziel möglichster Lebenserhaltung und Lebensausbreitung im Auge hätten, sehr viele ästhetische Werte vernichten. Es kommt hinzu, daß nicht jede Lebensschädigung zugleich zur Vernichtung des Lebens führt; im Gegenteil, sie kann oft leicht ausgeglichen werden. Man kann z. B. die Extase, in die Wagners Tristan seine Verehrer zu versetzen pflegt, als „ungesund" und damit als biologisch schädlich bezeichnen. Aber sind nicht solche Lebensschädigungen oft zugleich wieder höchste Lebensstimulantia? Kann nicht ein Gift zur Gesundung führen? Würde nicht unser Leben verarmen durch Ausschaltung alles im biologischen Sinne Wertlosen und Schädlichen? Wir wissen es längst, daß ein stets ethischer Mensch im Leben unerträglich sein kann. Die Verwicklung der Wertprobleme ist so merkwürdig und unberechenbar, daß selbst Unwerte zu Werten werden können, wie gar mancher Mensch gerade durch seine Fehler liebenswert erscheint. Mag das biologische Prinzip als theoretisches Grundprinzip zu Recht bestehen, seine konsequente Überführung ins Leben würde eine heillose Pedanterie und Verarmung des Daseins bedeuten

Das biologische Prinzip ist jedoch keineswegs auf die Lebenserhaltung beschränkt. Wir pflegen allem Leben auch eine immanente Entwicklungstendenz zuzuschreiben: Leben bedeutet uns nicht nur Selbsterhaltung, sondern auch Selbstentfaltung, Steigerung des Lebens, Emporwachsen zu „höheren" Formen. Damit wäre also ein Wertprinzip gegeben? Und in der Tat sind die meisten biologischen Werttheorien zugleich Entwicklungswertungen.

So bestechend dieser Gedanke ist, so können wir ihn doch nicht ohne Bedenken hinnehmen. Ist wirklich allem Leben ein solches Entwicklungswertprinzip immanent, so ist es auch unabhängig von unserer Anerkennung oder Nichtanerkennung; dann wird es sich sowieso durchsetzen, und wir brauchten nur einfach, ohne Wertsetzungen, darauf loszuleben, um den rechten Weg zu gehen. Vor einem solchen Naturalismus der Wertgebung könnte jedoch der größte Teil unserer Kulturwerte nicht bestehen; denn unsere ethischen, religiösen, ästhetischen Werte sind zum guten Teil antinaturalistisch, suchen die Natur zu meistern und umzubiegen. Sie alle müßten demnach fallen, eine Konsequenz, die man sicher nur ungern ziehen wird.

Ferner kann man das Bedenken haben, ob der Wertbegriff, den man der Entwicklung unterlegt, wirklich in ihr selber steckt, ob er nicht fälschlich in die Natur hineingetragen ist. Ist wirklich immer die spätere Entwicklungsstufe die höhere? Und wenn schon, unter welchem Gesichtspunkt ist sie das? Warum sollen die komplizierteren Lebensgebilde die wertvolleren sein? Fällen wir da nicht sehr anthropozentrische Urteile, die aus der Natur selber nicht abgeleitet werden können? Außerdem zeigt ja die Beobachtung der Natur, daß die „niederen" Lebewesen keineswegs mit dem Auftreten der „höheren" schwinden, sondern fortbestehen, ja oft „höhere" überdauern!

Des weiteren ist die „Entwicklung" in der Natur keineswegs so eindeutig, wie manche Forscher annehmen. Kann man nicht sehr verschiedene Entwicklungsreihen in der Natur nachweisen? Erscheinen einerseits die Ameise, die Biene, der Mensch z. B. als Höhepunkte einer auf soziales Leben gerichteten Entwicklung, so kann man den Löwen oder den Tiger als Endglieder einer antisozialen Entwicklungsreihe deuten, die in mancher Hinsicht „vollkommener" sind als jene sozialen Wesen. So hat man auch, je nachdem man die soziale oder individualistische Entwicklungstendenz in den Vordergrund schob, zu gleicher Zeit den Sozialismus

wie die Nietzschesche Herrenmoral als Ziel der biologischen Entwicklungstendenz ansehen können. Erwägen wir diese Dinge, so muß es sehr zweifelhaft scheinen, ob wirklich „die Entwicklung" jenes Grundprinzip abgeben kann, an dem alle Einzelwertungen zu messen sind.

Vor allem aber steht allen derartigen „Grundprinzipien" eins entgegen. Selbst wenn man imstande wäre, daran die Richtigkeit der Werte abzumessen, so fehlte diesen Grundprinzipien doch die Macht, sich durchzusetzen. Denn sind nicht Wertungen, wie die des Buddhismus, ganz unbiologisch und haben sich doch bei Hunderten von Millionen Menschen durch Jahrtausende hindurch gehalten? Angesichts dieser Tatsachen wird man eingestehen müssen, daß vermutlich ein so abgeleitetes Urteil über die „Richtigkeit" der Werte sicher nur sehr schwer über theoretische Feststellungen hinausgelangen könnte. Es wäre somit der biologische Wert solcher biologischen Wertprinzipien recht gering. Es würde also von solchen Wertsetzungen gelten, was von jeder Rechtsprechung gilt, die nicht die Macht hat, sich durchzusetzen: sie würde unbeachtet bleiben.

Auch die biologischen Wertprinzipien sind daher nicht als absolute Kriterien für die Wertrichtigkeit anzusehen, und wir kommen zu dem Schlusse, daß es solche Kriterien überhaupt nicht gibt.

3. Gilt nun schon von den Urteilen über die Richtigkeit der Werte, daß sie ohne ein einheitliches Grundprinzip unter sehr wechselnden Gesichtspunkten gefällt werden, so gilt das noch mehr von jeder Rangordnung der Werte, die strenggenommen die Erkenntnis über die Richtigkeit voraussetzt.

Trotzdem begegnen wir überall solchen Ranggebungen. Wir nehmen auch sie als Tatsachen hin und prüfen auch hier nur die Prinzipien, unter denen sie vorgenommen werden. Und zwar vergleicht man sie teils in Rücksicht auf die Werterlebnisse selber, teils in Rücksicht auf die Wertsubjekte, teils in Rücksicht auf die Wertgegenstände. Unter diesem Gesichtspunkt gewinnen wir zugleich ein Einteilungsprinzip für unsere Untersuchung.

Was zunächst die Rangordnung der Wertungen, d. h. der Wertgrundlagen, untereinander anlangt, so kann man wiederum zwei Gruppen unterscheiden, je nachdem Wertungen derselben Wertrichtung gegeneinander abgewogen oder Wertungen verschiedener Richtungen miteinander verglichen werden.

Für den Vergleich der Wertgrundlagen der gleichen Richtung, also etwa der ästhetischen Wertungen untereinander, scheint zunächst die Intensität des Werterlebnisses in Betracht zu kommen. Es scheint von zwei ästhetischen Genüssen oder zwei religiösen Erschütterungen die stärkste die wertvollste zu sein. Freilich melden sich hier Bedenken: Gibt es nicht mindestens zwei Steigerungsgrade des Gefühls? Neben der Stärke die Innigkeit? Ja ist es nicht überhaupt mit den Intensitätsunterschieden der seelischen Erlebnisse eine zweifelhafte Sache? Hat nicht am Ende Bergson recht, wenn er alle Quantitätsunterschiede bei seelischen Erlebnissen auf Qualitäten zurückführt?[1]) Handelt es sich also, wenn ich sage, ein Quartett von Beethoven verschaffe mir intensivere Lustgefühle als ein Quartett von Haydn, nicht am Ende gar nicht um Quantitäts-, nur Qualitätsunterschiede, die sich der Einordnung in eine Reihe entziehen? Nach unserer oben skizzierten Gefühlstheorie ist diese qualitative Verschiedenheit sogar von größter Wichtigkeit, und wir können daher unmöglich eine abstrakte Quantitätsstufe zum Rangprinzip zulassen, mag auch oft genug schlechte Beobachtung die Qualitäten als Quantitäten ansprechen.

Ganz verkehrt wäre es, den Intensitätsbegriff dadurch quantitativ machen zu wollen, daß man etwa seinen Gehalt an Lustgefühlen zum Maßstab zu nehmen versucht. Wäre die Massenhaftigkeit der Lust maßgebend, so stünden die gröbsten, sinnlichen Werte hoch über den geistigen. In der Tat zeigt jedoch die traditionelle Werthierarchie, etwa die der Kunstgeschichte, daß alle auf bloß quantitative Lusteffekte hinstrebende Kunst gering gewertet wird, daß vielmehr die höchsten Werte oft ganz leise, zarte Wirkungen erzielen, die „quantitativ“ sicher zurückstehen. Für uns ist die ganze Frage schon darum nicht diskutierbar, weil wir — wie oben dargelegt — zwischen Lust und Lust Qualitätsunterschiede machen und daher die Quantitätsabschätzung von vornherein dahinfällt.

Statt des Intensitätsprinzips habe ich früher (Psychologie der Kunst II) die Extensität in den Vordergrund geschoben. Und zwar habe ich dort die innerindividuelle Extensität (also Dauer und Wiederholbarkeit der Werterlebnisse im gleichen Individuum) mit der zwischenindividuellen Extensität (Majorität, Wiederholbarkeit bei verschiedenen Individuen) einander nebengeordnet. Ich möchte das hier nicht tun und spreche nur von der innerindividuellen Extensität, während ich die andere erst später, beim

[1]) Bergson, Les données immédiates de la conscience, chap. I.

Vergleich der Wertsubjekte, behandele. Nun ist gewiß Dauer und Wiederholbarkeit des Werterlebnisses im gleichen Individuum für die Rangordnung sehr wichtig, kann jedoch nur eine Rangordnung für diesen Einzelmenschen begründen und ist auch abhängig von der Dauer und der Wiederkehr derselben Subjektivität in dem betreffenden Individuum, kann also ebenfalls als allgemeines Rangprinzip nicht gelten. Denn wenn wir von Dauer und Wiederholbarkeit desselben Erlebnisses sprechen, so übersehen wir oft die Verschiedenheiten über einer gewissen Ähnlichkeit, d. h. auch hier gewinnen wir ein scheinbares Quantitätsprinzip auf Kosten von Qualitäten.

Zudem wird die Extensität durchkreuzt durch ein entgegengesetztes Rangprinzip, die Einzigkeit oder Exklusivität. Manche Werterlebnisse werden gerade darum besonders hochgeschätzt, weil sie ganz selten sind, weil sie eben nicht wiederholbar sind. Die höchsten Ekstasen des Gefühls haben gerade diesen Einzigkeitscharakter, der natürlich dem Extensitätsprinzip strikte entgegengesetzt ist.

Eher scheint es vielleicht möglich, Wertgrundlagen verschiedener Richtung abzustufen. Man kann also die ästhetischen Wertungen den ethischen und diese wieder den religiösen unterordnen. Indessen, vergleicht man hier wirklich die Erlebnisse rein als solche? Hat es wirklich einen Sinn, zu sagen, die Versenkung in eine bedeutende Dichtung sei ein geringerer Wert als die Freude an einer guten Handlung? Vergleicht man, wenn man diese Gefühle zu vergleichen meint, nicht in Wahrheit ganz andere Dinge, etwaige Folgen oder die Beziehungen jener Gefühle zu anderen Lebenssphären? Nachzuweisen ist derartiges natürlich sehr schwer, da alle solche Rangstufen im einzelnen Falle kaum restlos auf ihren psychologischen Ursprung zurückzuführen sind. Zu denken gibt jedoch, daß die oben gekennzeichnete Abstufung keineswegs allgemein gilt, daß heute (im Gegensatz zum Mittelalter) vielfach das religiöse Gefühl sehr gering geschätzt und den ethischen, logischen und ästhetischen Erlebnissen weit untergeordnet wird.

So glauben wir, daß auch die „Werthöhe“, die Oesterreich[1]) annimmt, keine primäre Qualität der Gefühle und Wollungen ist, sondern zusammenhängt mit Wertsetzungen, die nicht in diesen Wertgrundlagen selber wurzeln. Wenn z. B. ein Mystiker seinen Ekstasen eine besondere

---

[1]) Oesterreich, Die religiöse Erfahrung als philos. Problem, 1915, S. 20.

Werthöhe zuerkennt, so ist das mitbestimmt durch die Seltenheit, das Überraschende, das der Mehrzahl der Menschen Unbekannte des Erlebnisses, andererseits auch durch die traditionelle Wertsetzung des Wertgegenstandes, d. h. Gottes, der Welteinheit oder wie der Mystiker den Wertgegenstand seines Erlebnisses nennt. Begrifflich faßbar oder sonstwie deutlich wird die „Werthöhe" jedenfalls auch bei Oesterreich nicht. Zum mindesten bedürfte es noch weiterer Untersuchungen, um die „Werthöhe", selbst wenn man sie prinzipiell nicht ablehnen mag, zu erläutern.

Nach alledem ist offenbar, daß ein einheitliches Rangprinzip im Werterlebnis (der Wertgrundlage) nicht gesucht werden kann. Es gibt kein quantitatives Prinzip für emotionale Erlebnisse, das ihre Anordnung in Reihen gestattete. Außerdem stehen die Wertgrundlagen in engster Beziehung zu den Wertsubjekten und Wertgegenständen, so daß vieles, was wir als Rangordnung der Werterlebnisse ansehen, in Wahrheit eine Rangordnung der Wertsubjekte oder der Wertgegenstände ist.

4. Vielleicht ist es jedoch möglich, in den Wertsubjekten ein Prinzip für die Rangordnung der Werte zu finden? Es ist offenbar, daß sich die landläufigen Wertstufungen vielfach so begründen. Wie der Einzelmensch die Wertungen seines „Idealsubjekts" den Wertungen flüchtiger Augenblicke in der Regel überordnet, so pflegt man auch, wo es sich um mehrere Individuen handelt, die Wertungen „autoritativer" Personen, d. h. solcher, die im allgemeinen einen hohen Rang haben, höher einzuschätzen als die irgend jemandes.

Freilich ergibt eine Prüfung dieser „Autorität" sehr bald, daß sie keineswegs auf einem einheitlichen Wertprinzip beruht, sondern das Ergebnis vieler, sehr unsachlicher und sich kreuzender Wertsetzungen ist. Die Autorität der Wertsubjekte ist oft ein Produkt übernommener Wertsetzungen heterogenster Art ohne tatsächliche Grundlage. Vor allem die unberechtigte Übertragung eines Autoritätsgrades von einem Gebiete auf andere spielt da eine keineswegs sachlich begründete Rolle. So wirkt die Autorität von Fürsten oft auf Gebiete hinüber, von denen sie gar nichts verstehen. Selbst Künstler fühlen sich geschmeichelt, wenn ein Mächtiger, mag er noch so kunstfremd sein, ihr Werk lobt und durch Titel oder Orden belohnt. Aber auch abgesehen von solch groben Fällen ist Autorität keineswegs eine Bürgschaft für eine allgemeingültige Rangordnung der Werte. Bedenken wir, daß selbst Goethe auf einem Gebiete, wo er, wenn je einer, Autorität

war, dem der Dichtung, höchst merkwürdige Urteile gefällt hat (wenn er z. B. einen Kleist ablehnte). Oder bedenken wir, wie oft große Autoritäten der Wissenschaft bedeutsame Entdeckungen verkannt haben! Ich erinnere an Newtons Stellung zu Huygens, an Virchows Stellung zur Hypnose. Rangordnung der Leistungsfähigkeit bedeutet noch nicht Rangordnung der Wertungsfähigkeit.

Vielfach, auch von Philosophen, ist die Allgemeingültigkeit der Wertungen als Rangprinzip angenommen worden, was, wie wir oben sahen, gleichbedeutend ist mit der Allgemeinheit des Wertsubjekts. Es wäre also diejenige Wertung höheren Ranges, die allgemeingültiger wäre, d. h. einer möglichst extensiven Subjektivität entspränge.

Wir kommen also wieder zum Begriff der Extensität zurück, die wir diesmal als Extensität des Subjektbegriffs fassen. Danach wäre also die Extensität der Wertsubjektivität das Rangprinzip für die Wertungen.

Freilich müssen wir auch hier wieder eine doppelte Extensität unterscheiden, eine konkrete und eine abstrakte. Jene beruht auf der Zahl der Individuen, welche eine Wertung zu eigen haben; diese behauptet schlechthin allgemein zu sein, also auf einer gemeinsamen Anlage in allen Menschen zu beruhen.

Die konkrete Extensität muß zunächst als „Majorität" aufgefaßt werden. Daß eine solche jedoch nicht bindend ist, dürfte weithin zugestanden werden. Sonst wären z. B. die epidemisch sich ausbreitenden Gassenhauer die höchsten Kunstwerte der Musik. Vielleicht aber ist die Extensität in der Zeit, d. h. die Dauer, maßgebend? Gewiß ist die Dauer für die historische Wertgebung wichtig. Ein einheitliches Prinzip ist sie jedoch auch nicht. Die Dauer ist nicht die Ursache der Wertschätzung, sondern selber eine Wirkung sehr verschiedener Ursachen. Auch alle Dauer ist nur relativ und die Ursachen der Dauer sind es noch viel mehr. Wenn wir heute Shakespeare schätzen, so liegt in der Tat eine ganz andere Wertung vor, als diejenige es war, die das 17. und auch das 18. Jahrhundert seinen Werken entgegenbrachte. Es handelt sich hier nur um eine Dauer des Wertträgers, gar nicht um die Extensität des Wertsubjekts, denn die Subjekte werten heute auf ganz andere Grundlagen hin als jene früheren. Man kann aus der Zahl der Wertsubjekte schon darum kein einheitliches Wertprinzip machen, weil diese Wertsubjekte und damit auch die Wertungen selber außerordentlich verschieden

sind und nur bei ganz oberflächlicher Beobachtung zusammengebracht werden können. Die dauernde Wertschätzung eines Gegenstandes beruht also weder auf der Extensität der Wertsubjektivität noch auf der Extensität der Wertung. Die konkrete Extensität der Wertsubjektivität, die große Zahl der sie ergebenden Individuen ist also kein einheitliches Prinzip.

Es bliebe daher noch die auch von Philosophen oft betonte abstrakte Subjektsextensität. Danach wären diejenigen Werte die ranghöchsten, die sich an das allgemeine, in allen Menschen vorhandene Normalsubjekt wendeten und daher notwendig allen Menschen genugtun müßten. Das ist letzten Endes der Sinn aller jener Wertbeurteilungen, die in der Allgemeingültigkeit einer Wertung den Erweis ihres hohen Ranges sehen. — Indessen sahen wir oben, daß dies Normalsubjekt eine blasse Abstraktion und ganz ungeeignet ist, die konkreten Wertungen zu erklären. Es wäre ganz falsch, anzunehmen, die antike Poesie habe darum den verschiedensten Jahrhunderten genug getan, weil sie etwa der allen Menschen gemeinsamen Normalsubjektivität besonders entgegenkam. Nur grobe historische Unkenntnis kann das meinen. In Wahrheit hat jedes Jahrhundert nach seiner eigenen, besonderen Subjektivität gewertet, die oft der der anderen konträr entgegengesetzt war. Die abstrakte Extensität der Subjekte ist ein leerer Schemen.

Dazu wird auch diese Extensität durch die Exklusivität der Wertung durchkreuzt, da manche Subjekte ihre Wertung gerade darum für besonders hohen Ranges halten, weil sie anders ist als die der großen Zahl. Oft wird das Aparte, Absonderliche gerade darum hochgeschätzt, weil es auf Wertgrundlagen zurückgeht, die nicht allen zugänglich sind. Die Wertung der Esoteriker aller Gebiete geht auf dies Prinzip der Exklusivität zurück, letzten Endes also auf die Qualität der Subjekte im bewußten Gegensatz zur quantitativen Extensität.

Alles in allem sehen wir, daß für die tatsächlich bestehende Rangordnung der Werte die Subjektivität schwer ins Gewicht fällt, daß aber keineswegs ein einheitliches Prinzip in ihr zu erkennen ist. Im Gegenteil, zahlenmäßige und qualitative, echte und übernommene Momente durchkreuzen sich; die Rangstufen der Werte, auch von der Subjektseite aus gesehen, ergeben sich als Produkte höchst heterogener Einflüsse.

5. Es blieben also noch die Wertgegenstände! Vielleicht

läßt sich in ihnen das gesuchte Rangordnungsprinzip entdecken? Man wird darauf hindeuten, daß es doch möglich sei, durch objektive Analyse zu erweisen, daß z. B. der „Faust" mehr wert sei als „Uriel Akosta"! Indessen, dieser Beweis hält nicht stand; denn die Analyse, die Aufzählung der Einzelvorzüge, die den Wertrang rechtfertigen sollen, zerlegt nur den Gesamtwert in Teilwerte, die ihrerseits wieder dieselben Probleme bieten wie der Gesamtwert, d. h. zurückgeführt werden müssen auf Wertsubjekte und Werterlebnisse. Wir sehen uns daher bei der Betrachtung der Wertgegenstände vor derselben Erscheinung, die wir oben hatten: daß nämlich das Problem des Wertrangs von einer Instanz der anderen zugleitet, so daß wir uns im Kreise drehen, wenn wir die Begründung des Wertranges immer in den anderen Teilphänomenen als dem gerade aufgegriffenen suchen.

Das wird besonders offenbar, wenn wir den oben besprochenen Unterschied zwischen Wertgegenstand und Wertträger bedenken. Wir fanden dabei, daß der Wertgegenstand eine Variable ist, die in funktionaler Abhängigkeit von der ebenfalls variablen Wertsubjektivität steht. Man ordnet also, wenn man glaubt, objektive Wertgegenstände in Rangordnung zu bringen, nur die „Träger" ein. Sagt man also, die Bibel sei zu allen Zeiten ein Wert hohen Ranges gewesen, so übersieht man, daß sie niemals ein Wertgegenstand, nur die Möglichkeit für sehr viele verschiedene Wertgegenstände gewesen ist, je nach der Subjektivität der Wertenden. Der psychische Wertgegenstand ist daher „objektiv" gar nicht zu fassen, kann also auch nicht Grundlage einer „objektiven" Rangordnung werden, zumal er stets auf das Werterlebnis und das Wertsubjekt zurückweist, für die wir jene Unmöglichkeit schon nachgewiesen haben.

Wenn man nun darauf hinweist, daß in der Kunstgeschichte z. B. doch eine Wertungsordnung gelte, so ist zunächst zu erwidern, daß nur die „Wertträger", gar nicht die Wertgegenstände in unserem Sinne eingeordnet sind. Wenn z. B. der „Faust" höher rangiert als „Uriel Akosta", so liegt hier nicht ein einheitliches Wertprinzip zugrunde, sondern sehr verschiedene. Neben ästhetischen Wertungen spielen ethische, religiöse, philosophische Momente mit, ferner rein historische Tatsachen, die mit dem Werk an sich gar nichts zu tun haben. Aber selbst die rein ästhetische Wertung ist nicht einheitlich. Unter dem Gesichtswinkel der traditionellen Dramaturgie ist der „Uriel Akosta" vielleicht sogar ein geschlosseneres Bühnenstück als der „Faust". Die extensive Wirkung des „Faust" beruht zudem keineswegs allein auf der Gesamtwirkung der Dichtung, sondern zum Teil auf der Buntheit

der Einzelheiten, weil er, wie's im „Vorspiel auf dem Theater" verraten wird, „Vieles bringt und darum manchem etwas bringt".

Der Wertrang der Kunstgeschichte kommt auf Grund der mannigfachsten Umstände zusammen. Die Kunstgeschichte registriert nur den Effekt, die Tatsache der Wirkung der Wertträger, und nur zum Teil die Ursachen. Häufig liegt der Fall nicht so, daß bei der Nachwelt die Wertträger nicht darum hoch im Werte stehen, weil sie wirklich unmittelbare Werterlebnisse vermittelten, sondern umgekehrt, weil sie überliefertenweise hoch im Range stehen, müht sich die Nachwelt darum, sich mit ihrem Erleben anzupassen.

Wir bestreiten also keineswegs, daß es eine historisch verwurzelte Rangordnung gibt; wir bestreiten nur, daß ihr ein einheitliches, überhistorisches Prinzip zugrunde liegt. Auch die objektivierten Rangordnungen der Wertträger sind durchaus relativ.

6. Die historisch aufzeigbaren Rangordnungen ergeben sich also bei genauerem Betrachten als Konglomerate der heterogensten Wertungen und sind weder logisch faßbar noch von realer Dauer, vielmehr beständigen Schwankungen unterworfen. Extensitäts- und Exklusivitätswertungen, Autoritäts- und Kuriositätswertungen durchkreuzen sich in der seltsamsten Weise. Vernunft wird Unsinn, Wohltat Plage! Warum im einzelnen Falle etwas zum Range hohen Wertes erhoben worden ist, kann restlos selten festgestellt werden und unterliegt beständig weiterem Wechsel. Die Geschichte notiert die Werte, die zu den verschiedenen Zeiten gegolten haben, und versucht, ein Verständnis für die Wertprinzipien zu vermitteln, ohne indessen selber von einheitlichen Wertprinzipien geleitet zu werden. Selbst dort, wo sie Entwicklungsreihen konstruiert, sind diese nur zum Teil durch Prinzipien zu erschöpfen, vielmehr oft durchkreuzt durch irrationale Einflüsse, die sich einer begrifflichen Schematisierung entziehen.

Sind nun die historisch gegebenen Rangordnungen deshalb zu verwerfen? Wir glauben: Nein! Als fiktive Gebilde können sie von hoher praktischer Bedeutung sein, obwohl oder vielleicht gerade weil ihre logische Unzulänglichkeit eingesehen wird. Sie erschließen keine Notwendigkeit der Wertwirkung, wohl aber die Möglichkeit der Wertwirkung. Indem sie, ohne es prinzipiell zu begründen, dartun, was zu hoher Wertwirkung gelangt ist, geben sie Hinweise für die Möglichkeit, Werterlebnisse zu finden. Daß der Glaube an die olympischen Götter ein religiöser Wert

war, beweist nicht, daß er es noch heute sein muß; das Bekanntsein dieser Tatsache kann jedoch auch solchen Wertsubjekten, die nicht in jener Wertsphäre aufgewachsen sind, zum Hinweis werden, daß hier eine Wertmöglichkeit vorlag und wenigstens der ästhetische, wenn auch nicht der religiöse Zauber jener Götterwelt auch späteren Menschen noch nacherlebbar geworden ist. Überhaupt ist für das ästhetische Gebiet die Rangordnung der Werte, so fiktiv sie sein mag, doch von besonderer Bedeutung, weil sie die Aufforderung enthält, sich in fremde Wertungen einzuleben und so die eigene Wertsphäre gewaltig zu erweitern. Es ist ein Irrtum, zu glauben, daß die Werte Dürerscher Griffelkunst oder Bachscher Fugenmusik jedem Heutigen sich mit elementarer Gewalt aufzwingen müßten. Aber der Umstand, daß sie in der fiktiven Rangordnung ästhetischer Werte hervorragende Stellen innehaben, bringt doch für sehr viele Menschen auch heute noch den Anreiz mit sich, sich einzuleben in die fremde Wertung und so das eigene Erleben zu bereichern.

Unter diesem Gesichtspunkt mag die Geschichte fortfahren, die Wertungen der verschiedenen Zeiten und Völker zu sammeln und zu vergleichen. Zu absoluten Werten wird sie niemals vordringen. Sie mag auch Entwicklungsreihen aufzeigen, Höhe- und Tiefpunkte unterscheiden, auch diese Wertungen jedoch werden stets relativ bleiben. Es ist nicht richtig, wenn von neueren Philosophen behauptet wird, Geschichte sei nur Wissenschaft, wenn sie unter absoluten Wertgesichtspunkten betrieben wird. Im Gegenteil: Alle wahre Geschichtsforschung ist gerade Feststellung der Relativität der Wertungen. Nur dann, wenn der Geschichtsforscher sich in die verschiedenartigsten Erlebnisweisen und Subjekte hineindenken kann, wird er den Geist der Geschichte erfassen. Wenn die Geschichte der Künste, der Religionen, der ethischen Anschauungen „objektive“ Urteile über Richtigkeit und Rangordnung der Werte fällt, so mag das als fiktives Verfahren seine Berechtigung haben, aber diese Fiktionen haben selber nur praktischen Wert, keine tiefere philosophische Bedeutung. Die philosophische Erkenntnis beginnt vielmehr erst dort, wo jene Fiktionen durchschaut werden.

Wir ständen also der Tatsache gegenüber, daß es weder für die Richtigkeit noch für die Rangordnung der Werte ein einheitliches Prinzip gibt, daß die „tertiären“ Stellungnahmen genau so relativ bleiben müssen wie die sekundären und primären. Alles

Suchen nach einem solchen absoluten Wertprinzip müssen wir als falsch gestelltes Problem ablehnen wie den „Stein der Weisen".

Heißt das nun nicht, uns in ewige Dunkelheit hinausstoßen? Heißt das nicht, das Chaos proklamieren? Wir antworten: Nicht mehr und nicht weniger, als das Leben selber Chaos und Dunkelheit ist! Solange es Menschen gibt, wird es verschiedene Wertungen und Kampf der Wertungen geben! Immer wieder werden sich Wertsetzungen mit dem Anspruch auf absolute Gültigkeit erheben, immer wieder aber werden sie als verkappte Relativitäten entlarvt werden. Das scheint uns kein Grund zur Trauer; im Gegenteil, wir glauben, daß aller Reiz des Lebens aus dem Widerstreit der Werte kommt. Eine Welt, in der alle Werte über denselben Leisten geschustert würden, müßte unerträglich langweilig und öde sein, ein Ideal für Schulfüchse und enge Dogmatiker, aber für jeden lebendigen Menschen qualvollste Enge. Es setzte nicht nur, wie wir gezeigt haben, völlige Gleichheit der Individuen voraus, es setzte auch voraus, daß jedes Individuum stets sich selber gleich wäre. Über Ideale ist schwer zu streiten! Man möge sich aber ein Forum vorstellen, das die Macht hätte, seine Werte, und wären es wirklich die „ewigen" und „absoluten" Werte, durchzusetzen: Welcher lebendige Mensch würde im Ernst geneigt sein, sich dem unterzuordnen?

Kapitel V. **Die absolutistischen Werttheorien.**

1. Es besteht nun neben der psychologischen Wertlehre eine Wertphilosophie, die aufs entschiedenste die psychologische Verwurzelung der Werte bestreitet, dagegen für deren Absolutheit eintritt. Im Gegensatz also zum Sprachgebrauch behauptet diese Lehre, es gäbe Werte an sich, Werte, die nicht abhängig seien von ihrer Anerkennung durch dies oder jenes Subjekt, die vielmehr „absolut" gälten. Bezeichnen wir die bisher von uns besprochenen psychologischen Werte als „bedingte" Werte, so stünde ihnen ein Reich „unbedingter" oder „absoluter" Werte gegenüber.

In die Terminologie unserer bisherigen Ausführungen übertragen, würde diese Lehre bedeuten, daß es Wertsetzungen gäbe, die jenseits aller Wertgrundlagen in unserem Sinne stünden, vielmehr a priori in der Seele vorgebildet wären. Während wir die Wertsetzungen (auch die abstrakten und übertragenen) genetisch ableiteten, wird von den Absolutisten gerade diese psychologische

Genesis bestritten, ja meist verächtlich zu machen gesucht. Ob der Mensch psychologisch in solch absoluten Wertsetzungen sich einzuleben vermag, ist für diese Lehre Nebensache. Als Hauptsache gilt durchaus die Ermittlung der unbedingten, apriorischen Wertsetzungen.

Nehmen wir zunächst an, es gäbe neben den von uns aufgezeigten bedingten Werten eine Welt der unbedingten, so hätten wir nebeneinander zwei unvereinbare Welten, die nur künstlich und recht mangelhaft einander nahegebracht werden können. Es wird also, wenn man diesen Dualismus, der zudem keineswegs eine allgemeine Erfahrung ist, vermeiden will, notwendig sein, eine der beiden Welten in ihrer Selbständigkeit auszuscheiden. In der Tat haben fast alle Anhänger der absoluten Wertlehre diesen Schritt getan, und zwar so, daß sie die Welt ihrer absoluten Werte den bedingten überordneten und diese letzteren mehr oder weniger beiseite ließen, wobei man sich, da sie in ihrer derben Tatsächlichkeit nicht einfach wegzuretuschieren waren, des Verfahrens bediente, sie als verächtlich, armselig und lächerlich hinzustellen, ein Verfahren, dessen Wissenschaftlichkeit an sich nicht sehr imponierend ist.

In der äußeren Erfahrung aufzeigbar sind nur relative Werte. Wo immer Wertungen mit dem Anspruch auf Absolutheit aufgetreten sind, sind sie längst durch die Geschichte als relativ erwiesen. Ein Daseinsgrund kann also für eine absolute Wertung nicht erbracht werden. Man konstituiert daher auch eine besondere Kategorie für die Werte, die der Geltung. Absolute Werte existieren nicht, sie „gelten". Statt aus der äußeren Erfahrung leitet man sie aus der inneren Erfahrung ab. Man entdeckt in sich die Forderung nach absoluten Werten, und aus dieser Forderung leitet man ihre Notwendigkeit ab.

Man hat also, um diese „absoluten" Werte zu verstehen, eine besondere Erkenntnistheorie oder Metaphysik nötig, und zwar eine solche, die im Grunde eine Welt außerhalb des Bewußtseins nicht anerkennen kann. Das Bewußtsein hat durch seine eigenen Bedingungen möglicher Erfahrung ihre wirklichen Formen im voraus bestimmt. Das System der Werte erschließt ein Reich des Transzendenten, aber nicht eines transzendent „Seienden". Das Wesen des Wertes aber, das also vom Sein unabhängig gedacht wird, sucht man in einem absoluten Sollen oder einem absoluten Wollen.

Es ist offensichtlich, daß wir hier nicht in Kürze eine Kritik eines so ausgedehnten und geistvollen Systems, wie es das hier gemeinte ist, unternehmen können. Das könnte nur in einer Auseinandersetzung geschehen, die weit über den Rahmen dieser Abhandlung hinausgreifen müßte.[1])

Der Gesichtspunkt, unter dem wir die absolutistische Werttheorie prüfen, wird also nicht der sein, daß wir ihre Fundamente oder Wurzeln auf ihre Tragfähigkeit untersuchen: Wir versuchen umgekehrt, das System nach seinen Früchten zu beurteilen. Wir stellen die Frage nach den letzten Ergebnissen jener Lehre, d. h. wir fragen, welche Werte denn auf solchem Wege ermittelt worden sind? Indem wir die so gefundenen, angeblich überempirischen, absoluten Werte mit den in der Erfahrung geltenden, von uns erörterten relativen Werten vergleichen, muß sich uns — so können wir annehmen — die Möglichkeit eröffnen, die angeblich armselige und beschränkte Wertung des Lebens nach einer unfehlbaren Norm zu korrigieren. Vertrauen wir uns also den Absolutisten an, glauben wir ihnen, daß sie wirklich eine Methode haben, die ewigen Werte zu ermitteln, und sehen wir zu, was sich uns an überlegener Erkenntnis erschließt!

Nun ist es von vornherein eine bedenkliche Tatsache, daß viele dieser wertphilosophischen Untersuchungen bei allgemeinen Betrachtungen über die Absolutheit der Werte stehen bleiben, ohne mit der Durchführung des Prinzips im einzelnen Ernst zu machen. Wir werden uns daher an Münsterberg halten, der zwar nicht der originellste dieser Denkergruppe ist, auch in wesentlichen Punkten in der Grundfassung des Wertprinzips von seinen Geistesverwandten abweicht, der jedoch das geschlossenste System der absoluten Werte ausgearbeitet hat und daher für unsere Zwecke am brauchbarsten ist.

Nur ein Bedenken prinzipieller Natur, mit dem man uns kommen könnte, sei kurz berührt. Man könnte uns, die wir das Material für unsere Wertuntersuchungen der äußeren Erfahrung entnommen haben, einwenden, daß die Absolutheit der Werte eben eine innere Erfahrung sei. Gibt es nicht in der Tat in der Seele jedes Menschen Wertsetzungen, die a priori sind, deren absolute Geltung eine innere Gewißheit uns verbürgt? Wir antworten: Nein! Wenn wir Wertsetzungen in uns vorfinden, deren psychologische Verwurzelung uns nicht bewußt ist,

[1]) Ich verweise unter den zahlreichen Ablehnungen, die die absolutistische Wertlehre gefunden hat, z. B. auf die Frischeisen-Köhlers (Wissenschaft und Wirklichkeit, 1910), der ich weitgehend zustimmen kann.

so ist damit noch keineswegs erwiesen, daß eine solche niemals vorhanden gewesen wäre. Wir übernehmen auch als Erwachsene sehr leicht fremde Wertungen, ohne daß wir uns des Prozesses dieser Übernahme immer bewußt würden. (Man denke an die Modewertungen, denen wir uns meist unbewußt anpassen!)

Die meisten allgemeinen Wertsetzungen religiöser, ethischer, auch ästhetischer Art gehen jedoch bis in die Kindheit zurück, wo uns der Übertragungsprozeß naturgemäß noch weniger zum Bewußtsein kam. Aus dem Fehlen der Bewußtheit ist daher der Schluß auf das Nichtvorhandensein einer Übertragung von anderen her nicht abzuleiten. Wohl aber läßt sich historisch und psychologisch fast jede Wertung, die mit dem Anspruch auf Absolutheit aufgetreten ist, als nicht a priori vorhanden erweisen. Darauf, daß das Beiseiteschieben der psychologischen Begründung selber ein Wert sein kann, werde ich weiter unten zu sprechen kommen.

2. In seiner „Philosophie der Werte" legt Münsterberg ein sehr ausgeführtes System der Werte vor, das sich mit der Regelmäßigkeit einer militärischen Formation gruppiert. Man wird gern den Geist und den Scharfsinn anerkennen, mit dem das alles durchgeführt ist. Aber die übersichtliche Anordnung der 24 Wertgruppen ist nicht (ebensowenig wie es die Zwölfzahl von Kants Kategorientafel war) ein Beweis für ihre innere Notwendigkeit. Derartige ästhetische Vorzüge der Systematik werden meist durch Gewaltsamkeit erzielt, und in der Tat ergibt sich denn auch bei genauerem Hinsehen vieles in Münsterbergs Wertetafel als gekünstelt.

So sind z. B. die ästhetischen „Einheitswerte": Harmonie, Liebe, Glück, ersichtlich nur dem mathematischen Grundschema zuliebe so formuliert worden, und daß z. B. von den Schönheitswerten, welche „Gegenstand der Hingebung" sind, die bildende Kunst der Außenwelt, die Dichtung der Mitwelt, die Musik der Innenwelt entspricht, ist nur als eine sehr schematische Geistreichelei anzusprechen, zergeht jedoch wie Nebel, sobald man fester zugreift.

Dasjenige nun, worauf Münsterberg besonders stolz ist, und worin er auch einen Vorzug seiner Wertlehre gegenüber der Rickertschen erblickt, ist die Ermöglichung einer einheitlichen Zusammenfassung aller Werte. Und zwar findet Münsterberg diese im Prinzip der Identität. Der absolute Wille, der auf die absoluten Werte gerichtet ist, zielt nämlich auf die Bejahung einer unabhängigen Welt ab, die notwendig alle anderen Werte einschließe. Schlechthin wertvoll aber sei die Beziehung der Identität zwischen den wechselnden Erlebnissen. Nur insofern, als solche Identität sich darbiete, sei die Welt schlechthin wertvoll.

Aus diesem Grundprinzip leitet Münsterberg alle einzelnen Werte ab. Sie teilen sich in Werte der Erhaltung, Werte der Übereinstimmung, Werte der Betätigung und Werte der Vollendung. Jeder dieser Begriffe wird oft recht sophistisch aus dem Grundprinzip der Identität deduziert. So wird die Betätigung z. B. gedeutet als „Identität im Anderswerden" und darunter unter anderem die Werte des Fortschritts, der Wirtschaft, des Rechtes einbegriffen! Daß es bei all diesen Dingen keineswegs immer in erster Linie auf Identität ankommt, daß das Wesen des Fortschritts oder der Sittlichkeit nicht im geringsten durch den Begriff der Identität erschöpft wird, braucht kaum bewiesen zu werden.

Es liegt uns hier nicht ob, die Münsterbergschen Deduktionen im einzelnen zu kritisieren. Es kommt uns nur auf das Grundprinzip an, das sich eben als nichtabsolut, vielmehr durchaus als relativ erweist. Wie gesagt, geht Münsterberg davon aus, daß eine wirkliche Welt und damit eine Weltanschauung nur möglich seien, wenn absolute Werte angenommen würden. Die Welt des Relativismus, der bedingten Werte, ist für Münsterberg überhaupt keine Welt, nur ein wertloses, sinnloses Zufallsgewirr. Münsterberg behauptet, daß jeder Zweifel an absoluten Werten sich schließlich selbst vernichte, als Gedanke sich selbst widerspräche, als Tat sich selbst vereitle, als Glaube sich selbst schließlich aufgäbe. „Kein Weg führt von dort zur Wirklichkeit der anderen Wesen; ja, nicht einmal zur Anerkennung des eigenen Selbst jenseits des einen augenblicklichen Aktes. Alles Streben und Streiten hat dann sein Ziel verloren." [1])

Man sieht leicht ein, daß die Wahl, vor die Münsterberg seinen Leser stellt oder vielmehr schon nicht mehr stellt, nicht logisch entschieden werden soll, sondern durch einen Akt des Glaubens, und zwar erklärt Münsterberg gleich jeden andersartigen Glauben für unmöglich und Schlimmeres! Strenggenommen ist da nicht zu diskutieren. Aber dennoch möchten wir wenigstens für jeden Leser, der sich nicht selbst jeden anderen Weg verrammelt, die Behauptung wagen, daß doch auch andere Überzeugungen möglich sind, ja, wir behaupten sogar, daß es sehr viele Menschen gibt, die in dieser anderen Welt leben und sich auch eine daran orientierte Weltanschauung bilden.

Münsterbergs Forderung stellt sich nämlich als Auswirkung eines ganz individuellen Temperaments dar, eines psychologischen Typus, den ich an anderer Stelle als den des „Statikers"

---

[1]) Münsterberg, a. a. O. S. 38.

bezeichnet habe. Ein solcher denkt gemäß seiner psychologischen Veranlagung die ganze Welt als fest, ruhend, identisch. Nur Identitäten sind für ihn Wirklichkeiten. Für Münsterberg ist das Wiederkehren des Identischen die grundsätzliche Bedingung jeder Bewertung.

Es beweist aber die Geschichte der Philosophie und des menschlichen Geisteslebens überhaupt, daß der Typus des Statikers nicht der einzige ist, daß es vielmehr von Heraklit an bis Bergson stets auch „Dynamiker" gegeben hat, die die Welt nicht als ruhendes Gerüst unverrückbarer Identitäten empfunden haben; vielmehr erschien sie ihnen als ein lebendiges Fließen, ein unaufhörlicher Wechsel, eine bewegte Unendlichkeit, und gerade dieses Erleben bejahten sie. Solche Denker bestreiten den Wert der Identität und kommen trotzdem nicht bei einem Chaos an. Wenn Münsterberg glaubt, diesen Denktypus mit verächtlicher Geste abschieben zu können, so irrt er. Selbst die Würde, die Größe und Erhabenheit, die der Absolutismus gern für sich allein in Anspruch nimmt, fehlt dieser Weltanschauung nicht. Oder sind wirklich die Mannigfaltigkeit, die Bewegtheit, die Unendlichkeit so viel geringer als die starre Identität, die Ruhe, die Einheit? Mag die dynamische Weltanschauung auch nur auf einem Glauben, einer Überzeugung, auf individueller psychologischer Anlage beruhen, so ist sie damit doch nur in derselben Lage wie die statische. Und ihre Fruchtbarkeit für das Leben ist darum nicht geringer; denn es läßt sich dartun, daß die moderne Physik, die moderne Entwicklungswissenschaft, die moderne Geschichte und fast alle anderen Kulturgebiete auf einer dynamischen Weltanschauung beruhen, und daß sich alle diese Tendenzen immer weiter von der allein seligmachenden Identität entfernen. Das ist keine subjektive Annahme, das ist eine nachweisbare Tatsache.[1])

Damit aber, daß wir neben der Identität noch andere Grundwerte anerkennen, und indem wir nachweisen, daß es Weltanschauungen gibt, die sich nicht in erster Linie auf jenem Prinzip aufbauen, ist bereits Münsterbergs Grundposition erschüttert. Seine Wertung ist nicht absolut, sondern nur relativ und in einer durchaus persönlichen Erlebnisweise verwurzelt.

---

[1]) Genauere Analysen der Typen des „Statikers" und des „Dynamikers" findet man in meinem demnächst erscheinenden Buche: Persönlichkeit und Weltanschauung (Verlag von B. G. Teubner 1918).

3. Aber vielleicht ergibt das absolutistische Verfahren, wenn auch die Systematik im ganzen nicht hält, in seinen Einzelergebnissen eine wesentliche Förderung? Gibt Münsterberg uns Klarheit in den Konflikten der Wertung, lehrt er die echten von den falschen Werten sondern, erschließt er neue Werte?

Betrachten wir also die Resultate der apriorischen Grundanschauung! Vermutlich werden sie ganz andere sein, als die psychologisch bedingten (verächtlichen) Werte des Lebens? So sollte man meinen! Man wird jedoch nicht wenig erstaunt sein, wenn man, nachdem man die Spekulationen über Ewigkeit und Absolutheit hinter sich hat, sich plötzlich wieder in der Welt der bedingten Werte befindet, die nur ein wenig maskiert sind. Das einzige nämlich, wodurch sich die Werte Münsterbergs von den bedingten Werten des Lebens unterscheiden, sind die neuen Namen, die sie bekommen haben. Im übrigen haben sie nur noch die Besonderheit, daß sie zu grauen, leeren Schemen verwandelt sind, zu Abstraktionen aus der bunten Welt der Wirklichkeit, die — weil sie jeder Mannigfaltigkeit gerecht werden sollen — für keinen Einzelfall mehr etwas bedeuten.

Was die neuen Formeln für die alten Tatsachen angeht, so wird man auch hier Münsterbergs starker systematischer Begabung alle Bewunderung zollen. Es liegt viel Bestechendes darin, daß die scheinbar so verworrene Problematik, der wir uns sonst in Natur wie Kultur gegenüberfinden, hier auf ganz einfache Formeln gebracht ist. So definiert Münsterberg mit glänzender Dialektik die logischen Werte als Daseinswerte einerseits und (soweit sie Kulturwerte, d. h. zielbewußt geschaffene Werte sind) Zusammenhangswerte andererseits. So gliedern sich ihm, um nur das als Beispiel zu erwähnen, die ethischen Werte in Entwicklungswerte einerseits und Leistungswerte andererseits. Jede dieser Gruppen unterliegt wieder einer Dreiteilung, je nachdem ihre Werte sich auf Außenwelt, Mitwelt oder Innenwelt erstrecken. Sehr geistreich, aber doch ein Netz, dessen groben Maschen die tausendfältige Wirklichkeit überall entschlüpft! Denn so bequem trennbar, wie es hier scheinen will, sind die Wertgebiete im Leben nicht. So verblüffend einfach manches bei Münsterberg zunächst wirkt, so gewaltsam und erzwungen stellt sich diese Einfachheit bei näherem Betrachten dar. Man liest da z. B., daß die „Leistungswerte", soweit sie auf die Außenwelt bezogen sind, die Wirtschaft ergeben, soweit sie auf die Mitwelt bezogen werden, das Recht,

und soweit sie auf die Innenwelt bezogen werden, die Sittlichkeit. Aber hat es wirklich das Recht nur mit der Mitwelt, die Sittlichkeit nur mit der Innenwelt zu tun? Gibt es nicht unzählige Übergangs- und Zwischenwerte, die die Bedeutung einer solchen Parzellierung der Welt als leeren Schematismus erscheinen lassen? Und gerade solche Übergangs- und Zwischenwerte geben die schwierigsten Probleme auf, die allerdings durch derartige pauschale Grenztrennung nicht im geringsten gefördert werden. Aber auch die neuen Formeln für die alten Wertungen sagen teils nichts Neues, teils sind sie schief. So ist die Erklärung des „Glückes" als Einheitswert der Innenwelt zum mindesten sehr dürftig. Die Deutung der Schönheitswerte als „Gegenstand der Hingebung" ist geradezu falsch.

Abgesehen von der Namengebung kennzeichnet, wie gesagt, noch die ins Extrem getriebene Verallgemeinerung die Münsterbergschen Werte. Wir begegnen dabei dem schon oben aufgedeckten Denkfehler wieder, daß man das tiefste Wesen der Einzelwertungen dadurch auffinden könne, daß man das allen Gemeinsame daraus loslöst. Als ob nicht das Wesen der Einzelwerte meist gerade in ihrer Verschiedenheit beruhte! Gewiß weist Münsterberg ausdrücklich die Absicht von sich, daß er etwa — wenn er von der bildenden Kunst spricht — eine wirkliche Ästhetik geben wolle. Aber ist eine solche beabsichtigte und durch die Problemstellung bedingte Beschränkung nicht das Eingeständnis der Lebensfremdheit und Leerheit jener absolutistischen Wertformeln? Was helfen uns die prachtvollsten Formulierungen, wenn wir sie nicht anwenden können? Heißt das nicht Nektar und Ambrosia bieten für menschliche Organismen, die sie nicht verarbeiten können? Die bedingte Wertung der Psychologie kann uns die interessantesten Aufschlüsse darüber geben, auf Grund welcher spezifischen Einstellungen die monumentale Kunst der alten Ägypter, die zierliche Anmut des Rokoko, der Überschwang und die abstrakte Ekstase der Hochgotik und die nervöse Mystik des Symbolismus entstehen und wirken konnten. Die absoluten Werte, die Münsterberg liefert, versagen allen solchen Problemen gegenüber. Und selbst wenn er behauptet, daß es gar nicht auf die Varietäten, nur die innerste Einheit der Kunst ankäme (was man sehr energisch bestreiten kann), so geben die absolutistischen Abstraktionen recht wenig, um sie zu erhellen. Denn daß in der Kunst diese letzte Gemeinsamkeit, nicht die

vielgestaltige Verschiedenheit das Wesentliche ist, wird nicht bewiesen; wohl aber beweist die Wirklichkeit und die Geschichte der Kunst das Gegenteil.

Und ist's in der Ethik, in der Religion anders? Finden wir nicht, daß jede Lehre, die mit dem Anspruch auf absolute Gültigkeit auftrat, stets den besonderen Bedingungen der Völker und Individuen angepaßt werden mußte, um zu einem wirklichen Werte zu werden? Was ist irgendeinem lebendigen Menschen mit abstrakten Formeln geholfen, sei's in Ethik, sei's im Recht oder sonstwo wenn sie nicht seinen spezifischen Bedingungen Rechnung tragen? Ein Wert der nicht in Beziehung zu setzen ist mit den konkreten Einzelsubjekten ist für diese überhaupt kein Wert.

Dabei ist Münsterberg konsequent genug, um einzusehen, daß diese abstrakten Werte nicht für konkrete Subjekte, nur für ein abstraktes Übersubjekt Geltung haben. In der Tat gipfeln in einem solchen Münsterbergs Entwicklungen. Aber ist dies Überich wirklich so absolut, wie er meint? Haften nicht auch diesem sehr bedenkliche anthropomorphe Züge an? Denn der absolute Weltwille „verwirklicht seine Aufgabe durch die Menschheit".[1]) Dieses tiefere Wollen kann das Einzelich als Überzeugung in seinem eigenen Erlebnis finden. „Durch eigene Tat erweitert es sich zum Überich!" Alles das ist weit davon entfernt, wirklich absolute Erkenntnis zu sein! Es ist ein etwas abstrakter, aber unverkennbarer Anthropomorphismus und schon darum schwer verträglich mit unseren sonstigen Erkenntnissen, die dem Menschen längst jene zentrale Stellung in der Welt genommen haben, die hier unter abstrakter Verkappung wieder eingeführt wird.

Nein, betrachten wir die Werte Münsterbergs bei Tageslicht, so ergibt sich, daß sie gar nichts anderes sind als die psychologisch ebenfalls verständlichen Werte des Lebens, nur so verallgemeinert, daß alle individuellen Züge davon abgestreift sind. Einem solchen Verfahren gegenüber muß man doch die Frage aufwerfen, ob es, wenn man durch ganz einfache Abstraktion von den Gegebenheiten zu dem gleichen Resultat gelangen kann, nicht ein unnützes Bemühen ist, auf dem Umweg über eine sehr vage Ewigkeit zum gleichen Resultate zu kommen. Ist dies Verfahren nicht am Ende dem jener Alchimisten gleich, die ihr Gold aus

[1]) Münsterberg, a. a. O. S. 471.

solchen Substanzen gewannen, die vorher Gold enthielten, indes doch angegeben wurde, das Gold sei eine Neuschöpfung?

4. Trotz aller Bedenken, die wir gegen den Absolutismus als Basis der gesamten Weltanschauung vorgebracht haben und die sich leicht noch sehr vermehren ließen, wollen wir die Absolutierung der Werte nicht ganz verwerfen. Wir erkennen an, daß die Absolutsetzung bedingter Werte auf den verschiedensten Kulturgebieten oft von hoher Bedeutung gewesen ist. Wir haben auf dem Gebiet der Religion, der Sittlichkeit, der Ästhetik, der Wissenschaften, kurz, fast überall als historisches Faktum die Tatsache zu buchen, daß relative Werte für absolut angesehen wurden, und daß für viele Menschen, denen der Sinn für die Würde und Größe einer „dynamischen" Welt abging, die relativen Werte durch diese Absolutsetzung an Würde und Größe gewannen. Wie wir schon oben darlegten, ist es stets ein Irrtum, wenn man bedingte Werte (denn um solche handelt es sich immer) zu absoluten macht. Aber auch ein logischer Irrtum kann, wie neuerdings Vaihinger ausführlich dargetan hat, von Wert sein und in Vaihingers Sinne sehen wir in dem Begriff des absoluten Wertes eine Fiktion, allerdings eine Fiktion von hoher praktischer Bedeutung.[1])

Wir kommen also zu der scheinbar paradoxen Formulierung: Die Absolutsetzung der Werte ist selber ein relativer Wert, der eben darin besteht, daß sie zwar mit der Wirklichkeit im Widerspruch steht, also fiktiv ist, daß aber diese Fiktion praktische Bedeutung hat, zweckmäßig unter den verschiedensten Gesichtspunkten ist. Der Charakter der Absolutierung als Fiktion kann und muß von der Wissenschaft eingesehen werden; denn ein Irrtum kann wohl eine Zeitlang nützlich sein, er muß auf die Dauer jedoch durchschaut werden, wenn der Schaden nicht den Nutzen überwiegen soll. Die Absolutsetzung ist kein Eigenwert, nur ein Mittelwert, um die Würde derjenigen Werte, die absolut gesetzt werden, zu steigern. Sie hört daher auf, ein Wert zu sein, sobald diese anderen Werte außer Kurs geraten. In solchem Fall ist es eine notwendige Arbeit der Philosophie, den Nimbus der Absolutheit zu zerstören und deren fiktiven Charakter darzutun.

Nur ganz kurz sei der relative Wert der fiktiven Absolutierung auf den verschiedenen Kulturgebieten dargelegt. Es sei jedoch

---

[1]) Vgl. Philosophie des Als-Ob, 1911.

gleich bemerkt, daß meist nur für Ungebildete die Absolutheit der Wertungen notwendig ist, um an diese zu glauben.

Zunächst in der Religion! Es ist nicht ganz leicht einzusehen, daß alle Vorstellungen und Begriffe, die sich der Mensch vom Transzendenten, von der Gottheit oder wie man immer die letzte religiöse Wesenheit nennen will, bildet, notwendig nur symbolisch sind, daß sie also niemals buchstäblich wahr sein können. Erst eine gewisse historische und psychologische Bildung läßt das einsehen, obwohl diese Überzeugung keineswegs den religiösen Sinn und das religiöse Gefühl aufzuheben braucht; im Gegenteil, sie ist vielleicht der beste Weg, die Religiosität mit der Erkenntnis zu vereinen. Der gemeine Mann jedoch will in der Religion die absolute Wahrheit, und so mag man es verstehen, wenn die Priester fast aller Religionsformen, um das Volk beim Glauben zu erhalten, ihre religiösen Lehren als absolut wahr und gut hingestellt haben.

Ähnlich wie in der Religion steht es in der Ethik. Auch hier braucht der gemeine Mann den Nimbus von Würde, den in seinen Augen die Absolutheit dem ethischen Werte gibt. Infolgedessen sind die meisten ethischen Forderungen als absolute aufgetreten, und zwar die allerverschiedensten! Es gibt keine ethische Wertung, für die sich nicht eine kontradiktorisch entgegengesetzte finden ließe. Mag es bei den meisten Völkern als absolute Forderung gelten, das Alter zu ehren, so steht dem entgegen, daß bei den Fidschiinsulanern es eine ebenso absolute Forderung für Greise ist, daß sie sich lebendig begraben lassen, um den Söhnen Platz zu machen. Mag bei den meisten Kulturvölkern die Jungfräulichkeit der in die Ehe tretenden Frau ethischer Wert höchsten Ranges sein, so steht dem entgegen, daß bei vielen Kulturvölkern des Altertums die Tempelprostitution mit der höchsten religiösen und ethischen Würde umkleidet war.

Es gibt keine ethische Wertung, die an sich den Charakter der Absolutheit hätte, wohl aber pflegen alle ethischen Wertungen, welcher Art sie auch seien, sich in den Nimbus der Absolutheit zu hüllen. Diese ist nach unserer Lehre eine Fiktion, aber eine sehr nützliche. Denn eine gewisse Einheit der Wertungen ist Voraussetzung für jedes soziale Zusammenleben, und nur dadurch kann sich eine Wertung durchsetzen, daß sie sich als absolute gibt. So triumphiert sie über die ihr entgegengesetzten Wertungen, die sich notwendig überall geltend machen. Allerdings muß dieser

Triumph nie so völlig sein (und ist es in der Tat auch nie), daß er alle anderen Wertungen unterdrückte.

Auch für ästhetische Werte kann die Fiktion ihrer Absolutheit Erfordernis sein. Dem schaffenden Künstler leiht der Glaube, daß er ewige und allgemeingültige Werte hervorbrächte, eine erhöhte Kraft. Daher finden wir gerade bei Künstlern oft diese Blindheit gegen die Relativität ihrer Schöpfungen. Ein Richard Wagner war überzeugt, daß er nicht nur ,,ein" Kunstwerk schaffe, nein, für ihn war sein Musikdrama ,,das" Kunstwerk, und aus dieser Überzeugung zog er jene übermenschliche Kraft, sein Werk zu Ende zu führen. Fast jede Kunstrichtung tritt mit der Überzeugung auf, die wahre und richtige Kunst zu bringen. Liest man die Manifeste der ,,klassischen", der ,,romantischen", der ,,naturalistischen" Schulen, überall blitzt das Bewußtsein durch, daß man die ,,wahre" Kunst vertrete. Daher rührt auch der Glaube der Künstler an ihre ,,Sendung", an ihre göttliche Berufung. Mag auch sehr bald die Geschichte diesen Nimbus zerstören, sein praktischer Erfolg wird dadurch nicht geschmälert.

Und auch der Kunstgenießende unterliegt dem Zauber solcher Ansprüche. Auch ihm wird der Wert seines Genusses erhöht, wenn er die Überzeugung hat, es sei nicht eine beliebige, es sei eine ewige Schönheit, die sich ihm da erschließt. Mit einem gewissen Recht hat man daher darauf hingewiesen, daß die Kunstgeschichte, mit ihrer Aufdeckung der Relativität aller Schönheitsbegriffe, die naive Genußfähigkeit herabmindern könne.

Natürlich gilt von all diesen Absolutsetzungen, daß sie auch zu schweren Schädigungen werden können, sobald die Bedingungen ihrer Wertwirkung sich ändern. Vernunft wird Unsinn, Wohltat Plage! Mag die Absolutsetzung geltender Werte zuweilen ein relativer Wert sein, so ist die Zerstörung dieses Nimbus unter anderen Verhältnissen oft ein ebenso großer Wert. Davon haben wir oben gesprochen. Die Aufgabe einer wissenschaftlichen Philosophie kann es nicht sein, mit dialektischen Künsten ein unmögliches System absoluter Werte aufzubauen! Ihre wahre Aufgabe liegt in der Erkenntnis gerade der Relativität der Wertungen und eine solche Erkenntnis braucht an Würde nicht zurückzustehen hinter jenen trügerischen Gebilden, die eine trügerische Ewigkeit für sich in Anspruch nehmen!

Philosophie der Tat.

Grundriß einer autonomistischen Rechenschaft und Ethik.

(Unter besonderer Berücksichtigung der Philosophie des Als Ob.)

Von

Dr. Anton Wesselsky-Wien.

Inhaltsübersicht.

I. Die Philosophie Kants.
Humes Erschütterung des Kausalitätsprinzipes. — Kants großes Problem von der transzendentalen Synthese. — Das Erwachen zur Mündigkeit und die Befreiung vom metaphysischen Dogmatismus. — Kants Postulatentheorie. — Der höchste Standpunkt der Transzendentalphilosophie.

II. Die allgemeine Antinomie.
Der Einwand Schulze-Aenesidems. — Er untergrub Kants Einfluß. — Aber er widerlegt nicht dessen Philosophie. — Der Nachweis der allgemeinen Antinomie. — Die Unmöglichkeit letzter Erkenntnis.

III. Der Zwang zur Fiktion.
Anantinomie und Diantinomie. — Das Selbstbewußtsein. — Die Finalität und Fiktionalität des Wissens. — Vaihingers Philosophie des Als Ob. — Ihre sittliche Bedeutung. — Die gegenteilige des Pragmatismus. — Nicht Wahrheit, sondern Wirklichkeit. — Das Denken als Tat.

IV. Das autonome Maß und Ziel.
Von der Fiktion zum fingierenden Menschen. — Das metaphysische Bedürfnis. — Goethe, Schopenhauer, Novalis. — Der Maßstab unserer Kritik als autonome Gegebenheit. — Die Hüter des heiligen Feuers der Menschheit. — Antwort an Leopardi. — Die Entdeckung des Menschen. — Autonomie und Mystik. — Dionysius Areopagita. — Schopenhauers Metaphysik. — Atman. — Maja und Unrecht. — Unser besseres Selbst.

V. Die Wirklichkeit des Wirkens.
Die Tat als unsere Wirklichkeit. — Ihr Einfluß auf uns. — Auch Selbstverneinung ist Willensbejahung. — Die Lüge als Willensverneinung. — Cato. — Friedrich der Große. — Die Tat als Antwort auf das metaphysische Bedürfnis. — Der Eros des Parmenides und des Plato. — Platos esoterische Philosophie. — Die Tat als menschliche Tatsache.

VI. Die subjektive absolute Ethik.
Das Gebiet der Unverbrüchlichkeit der Logik und des absoluten Wissens. — Die Lebenswesentlichkeit der Wahrhaftigkeit. — Moralpredigt und Ethik. — Das Denken als Tat. — Das Gewissen. — Induktive Gesichtspunkte. — Charakter und Geschichte, Schönheit, Abstammung. — Das Kind. — Die Ethik als Schutz und Zucht. — Die ethische Hauptaufgabe der Pädagogik. — Fichte. — Das autonome Wunder. — Blutzeugen nicht der Wahrheit, sondern der Wahrhaftigkeit. — Der autonome absolute Wert der Ethik.

VII. Das Als Ob in der Ästhetik.
Die Probe für das autonome Maß und Ziel. — Das Schöne als finales Symbol. — Der Schluß vom Symbol auf das Symbolisierte. — Finale Erklärung des Ästhetischen in Natur und Leben. — Dionysos und Apollo. — Die Ästhetik als Fall der Philosophie des Als Ob. — Der Weg vom Idol zum Ideal.

VIII. Der Gang ins Unbekannte.
Tod und Tat. — Die Philosophie der Geschichte. — Der autonome Sinn der Geschichte. — Die Entsagungskatastrophe. — Geschichtsauffassungen und ihre Konsequenzen. — Balders und Höders Versöhnung. — Der Weg der Mündigkeit.

I. Die Philosophie Kants.

Als Hume mit meisterhaften Argumenten die Geltung des allbeherrschenden Gesetzes der Kausalität und die Realität des Substanzbegriffes erschütterte, da hat er, um Kants Worte zu gebrauchen, ein Erwachen aus dem dogmatischen Schlummer, aber auch überhaupt, wie wir hoffen, eine philosophische Rechenschaft angebahnt, wie sie vorausgehen muß, wenn es dem Menschen gelingen soll, mündig zu werden. Vielleicht geht man nicht zu weit, wenn man mit jenem Erwachen den Anfang der neuen Zeit in Verbindung bringt und für jenes Mündigwerden den Beginn wirklicher Kultur voraussieht.

Aber trotz Humes Einwendung war das Kausalitätsprinzip doch vorhanden und nur, gleichwie das logische Prinzip überhaupt, nicht aus der Erfahrung zu schöpfen. Hume hat aber seine Argumentation von der Zufälligkeit der Erfahrung in dieser Richtung nicht ergänzt und ist so zu seiner Art von Skeptizismus gelangt. Wenn auch seine negative Beweisführung unwiderleglich war, so war von ihm doch bei seiner Ableitung des Kausalitätsbegriffes aus der Gewohnheit in dem subjektiven Zustandekommen dieser Ableitung selbst wieder eine Kausalität vorausgesetzt worden, die durch das Post hoc nicht erklärt werden kann, das ja, wie er selbst feststellt, von dem Propter hoc wesentlich verschieden ist. Übrigens hätte auch die Tatsache, daß ein Irrtum in der Erfahrung überhaupt eintreten kann, dazu führen können, den Zusammenhang der Kausalität mit unserer Subjektivität in den Vordergrund zu rücken.[1])

[1]) Die dem Humeschen Standpunkt nicht fernstehenden Bestrebungen Machs und anderer, durch den mathematischen Funktionsbegriff die Kausalität zu ersetzen, verlieren ihre entscheidende Bedeutung angesichts der Unmöglichkeit, das Zwingende der Logik ebenso zu behandeln. Übrigens hat dieser Funktionsbegriff etwas direkt Metaphysisches an sich, das angesichts seiner Eigenschaft

Kant war es nun, der, Humes Bedeutung würdigend, doch die skeptische Erschütterung von Urteilen, die klar als zwingende erkannt werden, nicht hinzunehmen vermochte, eine Erschütterung, die sich vor allem auf das Gesamtgebiet der Mathematik beziehen, aber schließlich auf das logisch Zwingende überhaupt erstrecken mußte, das ja die Erfahrung ebensowenig bietet. In seiner tiefschürfenden Besonnenheit stellte Kant nun die Frage nach der Erklärung der für ihn feststehenden Tatsache zwingender synthetischer Urteile. Humes Kritik drängte zu dem Schlusse, daß die Synthese a priori geschehe, was, nebenbei bemerkt, wie bekannt, nicht einen Vorgang vor aller Erfahrung bedeutet. In der transzendentalen Lösung und Beantwortung dieser Frage, wie synthetische Urteile a priori möglich seien, hat nun aber Kant nicht nur die rätselhafte Erscheinung zwingender synthetischer Urteile erklärt und implicite für die Mathematik die vollständige Lösbarkeit aller ihr wirklich angehörenden Probleme erwiesen.

Kant hat damit noch mehr getan. Er hat die Menschheit mit seiner Transzendentalphilosophie ein für allemal von der dogmatisierenden Metaphysik sowohl wie auch vom metaphysierenden Dogmatismus befreit, zu welcher Befreiung der Skeptizismus nie genügen kann, wie z. B. Bayles und Huets Werke zur Genüge beweisen und wofür vielleicht auch Wahles moderne Schriften herangezogen werden können.

Bedarf es einer Würdigung dieser Befreiung? Ihre Bedeutung geht aus der einfachen Erwägung des unheilvollen Verhängnisses hervor, das darin liegt, daß der Mensch, statt in seiner Sphäre an jenem Reiche zu wirken, dessen Idee sein Inneres erfüllt, sein Trachten und Sehnen in einem außerhalb des Lebens Liegenden materialisiert. Er nimmt dann sein wichtigstes, edelstes Bestreben als in einem Außerlebendigen erfüllt vorweg und schafft sich so eine absolute Hypostase, die lähmend seinem Bereiche gegenübersteht. Er fühlt sich dann losgelöst vom Volke und von der Menschheit.[1]) Seine Blicke sind dann abgewendet von der Tat, vom Leben, in dem allein ihm, wie wir noch näher sehen werden,

---

klar zum Ausdruck kommt, daß er zur Umkehrbarkeit in der Zeit führt. — Vgl. Comte, Cours de philosophie positive (I. Bd., S. 113): „Toute question peut sans doute être conçue comme reductible à une pure question de nombres."

[1]) Das Streben nach Individualerlösung oder nach individueller Willensverneinung zu besprechen, ist hier nicht der Ort, doch ist hier darauf hinzuweisen, daß ihm Solidarität, Mitleid und Liebe entgegenstehen.

eine Antwort gegeben ist auf die drängende Unruhe, die für ihn aus dem Gegensatze seines Wesens zu der Antinomie entsteht, in deren Grenzen ihm alle Umwelt erscheint und alle Erkenntnis gehüllt ist. Wir wollen jene Hypostasierung, jene verhängnisvolle Selbsttäuschung, die sich durch die Epochen der Zivilisation, durch die Ären der Religionen, durch die Äonen der Geschichte und durch die Etappen der Philosophie in immer neuen Varianten nachweisen und verfolgen läßt, wir wollen sie ein für allemal, um sie vom Anthropomorphismus im guten Sinne zu unterscheiden, mit dem lateinisch gebildeten Worte Hominismus benennen.

Allerdings ist es richtig, daß Kant zeitweilig auf dem Wege der Annahme theoretischer Bedeutung praktischer Postulate einen Glauben einführte, der freilich hinwiederum in seiner Wirkung gemildert war durch den Pflichtrigorismus und durch eben jenes Vorangehen der Moralität, auf die er erst den Glauben gegründet hat.

Es ist bekannt, daß Schopenhauer dieser Postulatenphilosophie ähnliche Beschwichtigungsmotive für zugrundeliegend hält, wie dem Bestreben Humes, seine Dialoge über die natürliche Religion als bloße Wortstreitübung zu erklären. Schopenhauer fährt dann über Kants Postulatentheorie weiter fort wie folgt: „Seine Darstellung, wenn wohlverstanden, besagt nichts anderes, als daß die Annahme eines nach dem Tode vergeltenden Gottes ein brauchbares und ausreichendes regulatives Schema sei zum Behuf der Auslegung der gefühlten ernsten ethischen Bedeutsamkeit unseres Handelns, wie auch der Leitung dieses Handelns selbst; also gewissermaßen eine Allegorie der Wahrheit, so daß in dieser Hinsicht, auf welche allein es doch zuletzt ankommt, jene Annahme die Stelle der Wahrheit vertreten könne, wenn sie auch theoretisch oder objektiv nicht zu rechtfertigen sei."

Kant hat die von Schopenhauer hier dargelegte fiktive Natur des Vernunftglaubens in seinen Schriften der neunziger Jahre tatsächlich zum Ausdruck gebracht. Von vornherein galt ihm jedoch eine Als-Ob-Auffassung als bezüglich der psychologischen, kosmologischen und theologischen Ideen zu Recht bestehend, die er, wie ja dem Abschnitt der Kritik der reinen Vernunft über die Endabsicht der natürlichen Dialektik ohne weiteres zu entnehmen, im Sinne heuristischer Begriffe oder regulativer Prinzipien verstanden wissen will.

In seinen nachgelassenen Schriften ist nun Kant nicht nur noch weiter gegangen in seiner Als-Ob-Auffassnng, sondern er hat

dort unseres Erachtens in letzter Entfaltung seines Urproblems von der transzendentalen Synthese jene große Frage erledigt, die schon in der Kritik der reinen Vernunft als unbegreiflich hingestellt und später der Gegenstand des so verhängnisvoll gewesenen Einwands Jacobis und Schulze-Aenesidems geworden ist. Es ist das die mit dem Apriori der Kausalität zusammenhängende Frage nach der Verbindung der menschlichen Erkenntnis mit der Außenwelt oder, nach innen gewendet, die Frage der Verbindung der heterogenen Elemente des Denkens und der Anschauung, der antinomistischen Extreme von Form und Inhalt, in der diese Außenwelt in letzter Linie sich bietet, oder endlich überhaupt die Frage nach unserer Antwort auf die für unsere Erkenntnis ebenso unerträgliche als unvermeidliche Antinomie. Diese projiziert sich im Sinne von Form und Inhalt, oder von Geist und Stoff in einem doppelten Ansich[1]) und dieses ist hinwiederum jenes doppelte Extrem, das Kant in seinen nachgelassenen Schriften als Gott und als Welt bezeichnet.

Der höchste Standpunkt der Transzendentalphilosophie ist es, den Kant in seinem letzten Werke zum Gegenstande und zum Titel nahm und er bezeichnet ihn expressis verbis als ein autonomes System von Gott und der Welt und vom Menschen, der beide Ideen synthetisch vereinigt. Diese beiden Ideen, die der Mensch sich selber schaffe, seien im höchsten Grade heterogen, die eine der ganze übersinnliche, die andere der ganze Sinnengegenstand. Diese beiden heterogenen Objekte vereinigt der Mensch in seinem Subjekte.[2])

---

[1]) Hier und soweit in diesem Abschnitte die Antinomie in Frage kommt, sei auf den nächsten verwiesen.

[2]) Es ist klar, daß der Kantianismus vulgaris zu solcher Auffassung nicht gelangt ist. Es gelingt ihm dies nicht besser mit der Würdigung von Kants Philosophie des Als Ob. Forberg hat sie erfaßt und Vaihinger nennt ihn in seiner Philosophie des Als Ob (S. 752) nach einem Vergleich mit Fichte mit Recht den Genialeren und Konsequenteren. Seit Forberg aber war jene Philosophie im großen und ganzen geradeso verschollen, wie das ungeprägte Gold von Kants philosophischem Nachlaß. Für manche starke Seelen hat auch Vaihingers Philosophie des Als Ob nicht genügt zu einer Erfassung ihrer Bedeutung. Man könnte fast sagen, daß die traditionelle Auffassung von Kants Philosophie selbst ein Beweis sei für die Kraft der Fiktion, die an die Stelle der Wirklichkeit tritt und über die es gilt, sich Rechenschaft zu geben.

Was nun die hier dargelegte Auffassung Kants anbelangt, so ist sie in meinem Buche „Forberg und Kant. Studien zur Geschichte der Philosophie des Als Ob im Hinblick auf eine Philosophie der Tat. Leipzig und Wien 1913" dargelegt, dem

So liegt die wohlvorbereitete Kulmination der Philosophie Kants in der Auffassung, daß der Mensch, zwar keineswegs metaphysisch, wohl aber praktisch autonom sich selber seinem Wesen gemäß die Antwort schaffen soll auf die wesentlichen in ihm liegenden, nicht zu lösenden Fragen, auf sein immer wieder zur Bescheidenheit mahnendes metaphysisches Bedürfnis. Und so zielt der letzte Schluß der Transzendentalphilosophie auf die autonome Freistellung des Menschen zum aufrechten Gang in eine unbekannte Zukunft.

II. Die allgemeine Antinomie.

Die letzten wichtigen Gedankengänge der Kantschen Philosophie sind seinerzeit unter dem Drucke der Angriffe gegen die Theorie von der Affizierung der Sinnlichkeit durch das Ding an sich, da doch nach derselben Lehre Kausalität nur auf die transzendentale Erscheinung bezogen werden könne, unbeachtet geblieben. Der schon bestandene weitreichende Einfluß der Philosophie Kants wurde gebrochen[1]), diese für unhaltbar gehalten und die Bahn freigemacht für metaphysische Systembildungen, die später zur langjährigen Diskreditierung der Philosophie selbst und ihrer kulturentscheidenden Aufgabe geführt haben, sich mündig Rechenschaft zu geben über die Lage des Menschen.

In letzter Linie liegt aber in dem eben dargelegten sogenannten Einwand des Aenesidem keineswegs eine Widerlegung der Kantschen Philosophie und es ist schade, daß, wie es ursprünglich Jacobi geraten und wie es alsbald in der Fichteschen Rezension des Schulzeschen Aenesidem, der übrigens ursprünglich Reimarus zugeschrieben wurde, geschah, damals jene Richtung zur Geltung gelangte, die dann den ganzen oben erwähnten Verlauf der philosophischen Entwicklung ermöglicht hat.

---

ich diese Stelle ungefähr entnahm und auf das ich insbesondere auch in Hinsicht auf Kants Opus postumum verweise.

Die Annahme einer lebendigen, in der Tat bestehenden Synthese heterogener Extreme steht natürlich im vollen Gegensatz zu dem metaphysisch-hominististischen Unternehmen, solche Extreme dadurch zu vereinen, daß man dieselben zum Attribut einer metaphysischen, erkennbaren Substanz macht.

[1]) Schon in dem ersten, nicht zu unterschätzenden Versuche einer Geschichte der kritischen Philosophie, der zusammen mit einem eingehenden Literaturverzeichnis der Materialsammlung von Hausius (Leipzig, 1793) vorangeschickt ist, tritt das ziemlich deutlich in die Erscheinung.

Kant hatte also die Kausalität und die Substanz als transzendentale Kategorien erklärt, so daß wir uns keine Veränderung ohne einen kausalen Vorgang denken können. Aber diese Annahme bedeutet gar nicht eine Feststellung für Vorgänge außer uns, möge dabei von Affizierung unserer Sinnlichkeit gesprochen werden oder nicht. „Ihre (der Sinnlichkeit) Beziehung auf ein Objekt, und was der transzendentale Grund dieser Einheit sei, liegt ohne Zweifel zu tief verborgen, als daß wir, die wir sogar uns selbst nur durch inneren Sinn, mithin als Erscheinung kennen, ein so unschickliches Werkzeug unserer Nachforschungen dazu brauchen könnten, etwas anderes als immer wieder Erscheinungen aufzufinden, deren nichtsinnliche Ursache wir doch gern erforschen wollten." So sagt Kant selbst schon in der Kritik der reinen Vernunft[1]) und ferner „Über die berüchtigte Frage wegen der Gemeinschaft des Denkenden und Ausgedehnten" ebenda: „Auf diese Frage aber ist es keinem Menschen möglich, eine Antwort zu finden, und man kann diese Lücke unseres Wissens niemals ausfüllen, sondern nur dadurch bezeichnen, daß man die äußeren Erscheinungen einem transzendentalen Gegenstande zuschreibt, welcher die Ursache dieser Art Vorstellungen ist, den wir aber gar nicht kennen, noch jemals einen Begriff von ihm bekommen werden."[2])

Das Kommerzium mit dem, was wir Außenwelt nennen, geht eben aller Erfahrung voraus und Jacobi-Schulzes Einwand trifft ins Leere. Es ist uns beispielsweise gar nicht möglich, die Wirkung einer Masse auf eine andere uns überhaupt vorzustellen. Eine Masse befindet sich nach unserer Vorstellung in einem Raume und in diesem kann sie nicht auf eine andere wirken und außerhalb dieses Raumes ebensowenig. Gleichzeitig muß hierbei an die eleatischen Argumentationen gegen die Bewegung und, wie im Achillesschlusse, gegen die Kontinuität erinnert werden. Die Kausalität ist außerhalb unseres Denkens ebenso lahmgelegt, wie innerhalb desselben unvermeidlich. Wir suchen uns, wie wir soeben sahen, mit dem Substanzbegriff zu helfen und fingieren für die Außenwelt das Ding an sich, bezüglich dessen nicht übersehen werden darf, daß Kant es in seinem Opus postumum in aller Klarheit als Fiktion bezeichnet. Wir dürfen aber solcher Fiktion

[1]) 2. Auflage S. 334.

[2]) 1. Auflage S. 392.

nicht unterliegen, und wir dürfen, wollen wir logisch bleiben, Existenzfragen im Sinne des Berkeleyschen Idealismus gar nicht stellen. Für jenes ganz und gar Unbekannte außer uns, auf das wir unsere Begriffe von Sein und Wahrheit gar nicht anwenden sollen, bleibt uns allein nur das ignorare.

Daß unsere rationale Tätigkeit zu einem erschöpfenden Verständnis der äußeren Vorgänge gar nicht gelangen kann, ergibt sich übrigens von vornherein aus folgender Erwägung. Unsere Begriffe sind untereinander verbunden und geschieden nach Umfang und nach Inhalt und können weder des einen noch des anderen entbehren. Die denkende Erfassung der Außenwelt würde, logisch gesprochen, die Bildung von Begriffen mit letztem, größtem Inhalt bedingen, die zugleich, um alle verbunden werden zu können, größten Umfang haben müßten. Es ist klar, daß eines das andere ausschließt und daß Umfang und Inhalt unserer Begriffe im entgegengesetzten Verhältnisse stehen. Schon die Tatsache des Bestehens von Umfang und Inhalt in unserer Begriffswelt bedeutet also den Du lismus. Sie entspricht dem Dualismus von Denken und Anschauung bei Kants transzendentaler Synthese. Wollen wir zum letzten Extrem schreiten, so gelangen wir nur zu einem Duplum, einerseits einer alles umfangenden, jedes Inhaltes bar gewordenen Form, andererseits einer alles beinhaltenden, jedes Umfanges entbehrenden Artung. Gott und Welt, Geist und Stoff mag man diese Extreme nennen.[1]) Nach ihnen bilden sich die einseitigen Weltanschauungen des Spiritualismus und des Materialismus, die beide nur insofern monistisch sind, als sie neben der dogmatischen Naivetät ihres Bestandes das gleiche Recht oder richtiger Unrecht der entgegengesetzten Weltanschauung übersehen. Wo immer die Wissenschaft glaubt, einen endgültigen Halt gewonnen zu haben, da schwindet

---

[1]) Was Kant über diese Extreme einerseits und den Menschen andererseits im Opus postumum gesagt hat, wurde schon besprochen. Jetzt sei daraus (Convol. VI, 2) folgende Stelle zitiert: „Hier müssen wir uns erinnern, daß wir den endlichen, nicht den unendlichen Geist vor uns haben. . . . Ein solcher Geist wird mit dem Triebe nach Form und nach dem Absoluten einen Trieb nach Stoff oder nach Schranken verbinden, als welche die Bedingungen sind, ohne welche er den ersten Trieb weder haben, noch befriedigen könnte. Inwiefern in demselben Wesen zwei so entgegengesetzte Tendenzen zusammen bestehen können, ist eine Aufgabe, die zwar den Metaphysiker, nicht aber den Transzendentalphilosophen in Verlegenheit setzen kann."

In der Kritik der reinen Vernunft heißt es (2. Aufl. S. 682): „Dem logischen

zuletzt der Boden unter den Füßen.[1]) Absolute Naturgesetze sind uns verschlossen. Letztes, einhelliges, widerspruchsloses, objektives, ruhiges Wissen ist uns nicht möglich. Wir müssen uns mit Fiktionen behelfen. Eine durchgängige Antinomie beherrscht unser Erkennen.

Prinzip der Gattungen, welches Identität postuliert, steht ein anderes, nämlich das der Arten entgegen, welches Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der Dinge unerachtet ihrer Übereinstimmung unter derselben Gattung bedarf und es dem Verstande zur Vorschrift macht, auf diese nicht weniger als auf jene aufmerksam zu sein. . . . Die Vernunft zeigt hier ein doppeltes, einander widerstreitendes Interesse: Einerseits das Interesse des Umfanges (der Allgemeinheit) in Ansehung der Gattungen. andererseits des Inhaltes (der Bestimmtheit) in Absicht auf die Mannigfaltigkeit der Arten, weil der Verstand im ersteren Falle zwar viel unter seinen Begriffen, im zweiten aber desto mehr in denselben denkt."

Kant meint (Kritik der reinen Vernunft, 2. Aufl. S. 29), daß die zwei Stämme der menschlichen Erkenntnis ,,vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekannten Wurzel entspringen". Ausdrücklich sagt er aber (ebenda, S. 694ff.), daß das dadurch begründete, zwiefache Interesse der Vernunft, daß deren Maximen, die in entgegengesetzter Richtung, nämlich in Hinsicht auf Mannigfaltigkeit und Einheit bestehen, einen Widerstreit bedeuten, so wie sie nicht bloß regulativ, sondern konstitutiv und in Hinsicht auf objektive Einsicht genommen werden. —

Wenn auch Hegels Lösung der allgemeinen Antinomie durch seine metaphysische Logik im absoluten Geiste nicht hierher gehört, so ist doch sein folgender Ausspruch (Enzyklopädie, § 48) zu zitieren: ,,Die Hauptsache, die zu bemerken ist, ist, daß nicht nur in den vier besonderen, aus der Kosmologie genommenen Gegenständen die Antinomie sich befindet, sondern vielmehr in allen Gegenständen aller Gattungen, in allen Vorstellungen, Begriffen und Ideen. Dies zu wissen und die Gegenstände in dieser Eigenschaft zu erkennen, gehört zum Wesentlichen der philosophischen Betrachtung."

Vgl. auch Plato, Politeia, 507 (VI. 18): Über Protagoras: Diog. Laërt. IX. 51. Über die Pythagoräer und Alkmäon: Aristoteles, Metaphysik I. 5.

[1]) Nichts ist bezeichnender für die Labilität anscheinend festgefügter naturwissenschaftlicher Lehren, als die Leichtigkeit, mit der sie erschüttert werden können. Die Wirkung, die die Lorentz-Einstein-Minkowskischen Relativitätstheorien in dieser Richtung hatten, die durch sie in gewissem Sinne herbeigeführte Krise in der modernen Naturwissenschaft und deren plötzliche Orientierung in der Richtung einer zum Teil gewiß nicht ungesunden Relativität, das alles ist ein drastisches Beispiel für jene Labilität.

Die Relativitätstheorien schließen sich eng an Hume an und müssen im Skeptizismus untergehen, wenn sie im Meere der bloßen Beziehungen das Steuer des eigenen zentralen, wenn auch keineswegs metaphysischen Parameters übersehen.

Die oben bezeichneten Relativitätstheorien gründen sich eigentümlicherweise auf ein angeblich absolutes Geschwindigkeitsmaximum (des Lichtes), was nicht nur ihrem Namen gründlich widerspricht, sondern auch von vornherein ebenso fraglich erscheint, wie die von diesen Theorien geübte Ersetzung logischer Einsicht durch mathematische Formeln.

III. Der Zwang zur Fiktion.

Der Mensch vereinigt synthetisch, wie ausgeführt, die antinomistischen Gegensätze, er unterliegt ihnen nicht, er schaltet sie aus auf seinem eigenen Gebiete; jedoch aus der Welt zu schaffen vermag er sie nicht. Von einem antinomielosen Zustande, von einer einhelligen, metaphysischen Erkenntnis kann keine Rede sein. Der Mensch hat keine Erkenntnis im Sinne einer notio utriusque, sondern nur eine Kenntnis inter utrumque. Es kann nicht von einer Anantinomie, wohl aber darf von einer Diantinomie gesprochen werden. Dieser Begriff soll des weiteren zur Bezeichnung der Sachlage dienen.[1])

Die Diantinomie liegt im Sinne der oben vorhergegangenen Ausführungen in der vorrationalen Verbindung des Denkenden mit dem Ausgedehnten, von der anderen Seite genommen des Erkennenden mit dem ,,Erkannten". Zwischen der vegetativen Bindung des Stoffes in unserem Leibe und unserer mehr oder weniger willkürlichen Einflußnahme auf Leib und Außenwelt ist dabei ein Unterschied nur dem Grade nach anzunehmen. Im Selbstbewußtsein ist aber jene Verbindung des Erkennenden mit

---

Auch der Konsequenzen, die die Entdeckung der Radioaktivität in den physikalischen Doktrinen, zum Teil vorübergehend, zum Teil andauernd mit sich gebracht hat, ist an dieser Stelle zu gedenken.

Endlich darf vielleicht auch angemerkt werden, daß die Newtonsche Gravitationstheorie neben der modernen sogenannten Elektronentheorie nur dann bestehen kann, wenn die Anziehung der ungleichen Elektronen größer angenommen wird, als die Abstoßung der gleichen (positiven oder negativen). Hierbei ist an die Theorien von Boscovich über die Abstoßung und Anziehung und von Kant zu erinnern über das verschiedene Wachsen von Anziehung und Abstoßung bei sich ändernder Entfernung.

Angesichts der Rolle, die beim Gesetze von der Erhaltung der Energie die sogenannte tote potentielle Kraft spielt, wird es notwendig sein, ein Gesetz von der Erhaltung der Bewegung einzuführen, aus welchem sich dann abermals Labilitäten der Doktrinen ergeben müssen.

Labilisiert wird, was keine Stabilität besitzt. Sich von dogmatischen Auffassungen zu befreien, die in der Natur der Sache nicht begründet sind, ist aber auch in Hinsicht auf die technische Beherrschung der Umwelt durch Entdeckungen und Erfindungen zweifellos sehr wichtig. Die letzte Verknüpfung der äußeren Vorgänge mit unserer Erkenntnis derselben bleibt uns freilich nach wie vor ebenso Geheimnis, wie das Wesen dieser Vorgänge selbst.

[1]) Dahlmann (Nirwana, S. 61) sagt: Das Ideal, das in Nirwana ausgemalt wird, läßt sich in das eine Wort nirdvandva, ,,losgelöst von allen Gegensätzen", zusammenfassen.

dem Erkannten in der Form der Identität gegeben. Schopenhauer wird nicht müde, diese Identität das Wunder kat' exochen zu nennen.[1]) Wir haben darüber schon oben gesprochen und wollen Wiederholungen vermeiden, so daß der Hinweis genügen muß. Genug, im Selbstbewußtsein liegt der Fall unmittelbaren Wissens von jener vorrationalen Verbindung vor. Doch immer nur eine Kenntnis des Daß ohne Erkenntnis des Was, die nicht ausreicht zur Hypostasierung der menschlichen Diantinomie im Sinne eines metaphysischen Voluntarismus.

Der Sinn der Erforschung der Umwelt muß angesichts der allgemeinen Antinomie ein anderer sein, als der der objektiven Wahrheit, die uns verhüllt bleibt, ja, die wohl selber nur ein finaler Begriff ist. Wir suchen uns die Natur dienstbar zu machen, ohne sie erkennen zu können. Wir treten ihr in unserem Sinne gegenüber und fingieren, um uns überhaupt betätigen zu können, Widerspruchslosigkeit, wo nur Oberflächlichkeit vorliegt. So bekommt der banale Spruch, daß Wissen Macht ist, einen gar tiefen Inhalt. Es handelt sich freilich in Wirklichkeit nicht um ein Wissen, sondern um ein Wirken unseres eigenen Wesens in der uns umgebenden Welt, um kein Begreifen im erkennenden Sinne, sondern im Sinne eines Zurechtfindens in der Außenwelt.

Der naive Mensch nimmt Kenntnis für Erkenntnis und beruhigt sich und fühlt sich wohl dabei, bis er nach langem Ringen mit den nicht zu überwindenden Widersprüchen zur bescheidenen Einsicht gelangt, und nach abermaliger Frist dann seinen eigenen Maßstab würdigt, der ihn diese Widersprüche überhaupt erkennen läßt. So hat er zuerst auch die Erde als Zentrum des Weltalls genommen und dieses als für den Menschen geschaffen. So hat er das Allerhöchste für selbstverständlich gehalten und das Gewaltigste als erreicht. Wenn aber sein Wesen hart an den Widersprüchen sich stieß, dann hat er sich mit jenen transzendenten Hypostasen betäubt, die wir Hominismus nannten, und hat immer wieder die Augen davor geschlossen, auf sich selbst gestellt zu sein. Er wehrt sich, seine Kenntnis anders denn als Erkenntnis, sondern als seine Waffe, sein Wissen anders denn als Gewißwissen, sondern als ein finales und symbolisches im Sinne seines eigenen

[1]) Z. B. Satz vom Grunde, § 42: . . . „eine wirkliche Identität des Erkennenden mit dem als wollend Erkannten, also des Subjektes mit dem Objekte ist unmittelbar gegeben. Wer aber das Unerklärliche dieser Identität sich recht vergegenwärtigt, wird sie mit mir das Wunder kat' exochen nennen."

Wesens zu nehmen, als ein Wissen, dessen Fiktionen nicht mehr für wahr zu halten eine Vorbedingung ist für seine Mündigkeit und für die Entdeckung seiner Heimat, das ist seiner selbst.

So enthält die Nachweisung der allgemeinen Antinomie von vornherein auch die Nachweisung des Als-Ob-Charakters unserer Erkenntnis.

Es ist nun eine sittliche Aufgabe ohnegleichen, sich Rechenschaft zu geben über den Charakter dessen, was man gewohnt war, als Erkenntnis hinzunehmen ohne daß es Erkenntnis ist. Diese Rechenschaft gewährt bis ins einzelne Vaihingers Philosophie des Als Ob. Mit ihr geht es aber ähnlich, wie mit der Philosophie überhaupt. Oberflächlich betrieben, führt diese so leicht zum materialistischen oder spiritualistischen, doch immer monistischen Dogmatismus in der Richtung des einen oder des anderen antinomistischen Extrems, und oberflächlich angesehen, hat die Philosophie des Als Ob für die Erkenntnistheorie zu Auffassungen geführt, wie sie für die Ethik der Pragmatismus und ähnliche Lehren mit sich bringen, die in der letzten Zeit durch den bekannten Esprit de corps die ebenfalls bekannte Eintags- und Journalkarriere gemacht haben. Der Pragmatismus, dem die Nützlichkeit von Fall zu Fall das Sittengesetz ist, der von „philosophischen Kassenwerten" spricht usw., gleicht einem Baumeister, der die Regeln des Baues dem Hause entnehmen will, das er zu erbauen hat, und ist eine Lehre der Dekadenz und des Parasitismus. Ein Volk, das dem Pragmatismus gemäß für wahr hielte, was ihm „moralische Ferien" gewährt,[1]) das ginge dem Verfalle entgegen und setzte den Profit der Stunde an die Stelle des Erfolges der Tat. „Jedoch sollen hier keineswegs als über ein inauditum nefas die Götter angerufen werden: ist doch dies alles nur eine Szene des Schauspiels, welche wir zu allen Zeiten, in allen Künsten und Wissenschaften vor Augen haben, nämlich den alten Kampf derer, die für die Sache leben, mit denen, die von ihr leben, oder derer, die es sind, mit denen, die es vorstellen."[2]) „Alle falsche Kunst, alle eitle Weisheit dauert ihre Zeit; denn endlich zerstört sie sich selbst, und die höchste Kultur derselben ist zugleich der Zeitpunkt ihres Unterganges."[3]

[1]) Die zitierten Ausdrücke sind entnommen aus James, Pragmatismus, deutsch von Jerusalem, 1907.

[2]) Schopenhauer, Parerga I, S. 141.

[3]) Kant, Prolegomena, Ak.-A., S. 366.

Die Philosophie des Als Ob dient der Wahrhaftigkeit. Sie ist ein lebendiger Trieb aus der echten Wurzel der Kantischen Philosophie und nicht dazu da, um das zu stützen, dessen Haltlosigkeit sie selber begründet. Sie ist eine Rechenschaft über den fiktiven und weitgehend autonomen Charakter unserer Erkenntnis.

Indem sie die Fiktion als das bezeichnet, was sie ist, wird sie aber auch zur Förderin der Mündigkeit.

Wenn wir sehen, daß die Logik nur in Hinsicht auf die Ethik unverbrüchlich ist, so wird uns die Philosophie des Als Ob in ähnlichem Sinne, wie Kant meinte, daß er „das Wissen aufheben mußte, um zum Glauben Platz zu bekommen", zur Waffe im Kampfe der Ethik gegenüber der überragenden Rolle angeblicher Metaphysik, im Kampfe des Lebens und der Tat gegenüber dem überragenden Einflusse des Intellektualismus. Doch ist von all dem später zu sprechen, vor allem auch davon, daß wir fortschreiten müssen von der Finalität zum Subjekte derselben, vom Fingere zum Fingens, vom Leben zum Lebendigen, von der Fiktion zu dem, der sich ihrer bedient.

Hier aber muß es genügen, das Fazit zu ziehen und darauf zu verweisen, daß es unserem Verstand nicht verstattet ist, mit Wahrheiten, sondern nur mit Fiktionen, im übrigen aber mit Wirklichkeiten zu arbeiten, daß das Erkennen final und daß seine Wirklichkeit das Wirken ist; das Denken selber aber eine Tat.

IV. Das autonome Maß und Ziel.

So gelangen wir nun von der Fiktion zu uns selbst als fingierenden Menschen. Wir sehen, daß wir nichts wissen können. Wir wandeln in einem großen Geheimnis. Wir finden nur überall Widerspruch, der ins menschliche Dasein hineingreift, trostloses Stückwerk, lastende Unbegreiflichkeit. Seit die Menschheit zu denken vermag, ist ihr erschreckendes Vermissen zuteil, und nicht minder von Jugend auf dem einzelnen Menschen. Er erkennt sein Leben als einen Augenblick mit einer Ewigkeit vorher und einer Ewigkeit nachher. Fragen in allen Sprachen und in allen Formen nach dem Woher und Wohin und Warum und Wozu, und keine Antwort, als die die Menschheit sich selber gibt. Die Lohe dieser Unruhe ist stärker als alle löschenden Taufgewässer. Die Stimme dieser Bangigkeit ist unüberhörbar, wie nächstes, eindringlichstes Flüstern, wie tobende, tosende Sturmflutbrandung, die schließ-

lich alles mit sich reißt. In den weihevollen Tempeln herrscht der „totenstille Lärm“ der metaphysischen Not, die nach dem Erwachen aus der Betäubung immer wieder wie mit Feuerzungen hindurchspricht.

Denn unser Selbst ist es, aus dem diese Sprache sich durchringt, unser ureigenes Wesen ist es, aus dem diese Flamme hervorbricht. Wie Goethe in der Farbenlehre den alten Mystiker (Plotin) übersetzt: „Wär' nicht das Auge sonnenhaft, die Sonne könnt es nie erblicken; läg' nicht in uns des Gottes eigne Kraft, wie könnt' uns Göttliches entzücken?“ Schopenhauers so scharfe Beobachtung, daß ältere Gesichter den Ausdruck des Disappointement, der enttäuschten Hoffnung, an sich tragen[1]), ist eine interessante Bestätigung für den Maßstab, den der Mensch mit sich in die Welt bringt, und im Gegensatz zu welchem ihn diese mit unerträglichem Widerspruch anschreit. Unser nach Einhelligkeit dürstendes, lechzendes Wesen, das ganze Kerkerempfinden, mit dem wir der Antinomie gegenüberstehen, beweist, daß wir in unserem ureigensten Wesen, in unserem besseren Selbst, ein Tertium comparationis haben, das unsere Kritik erst möglich macht und eine Bürgschaft ist, die eben dieser Kritik als ihre Quelle und als ihr Ausgangspunkt stand hält und gleichzeitig einen unverrückbaren Maßstab bedeutet für unser Verhalten.[2])

Es darf hier die epigrammatische Antwort zitiert werden, die der Inschrift am Standbild der verschleierten Isis, wie sie Plutarch mitgeteilt und Schiller nachgedichtet hat, Novalis entgegenhält: „Einem gelang es, er hob den Schleier der Göttin von Sais. Aber was sah er? Er sah, Wunder des Wunders, sich selbst.“ Oder wie Angelus Silesius anders sagt: „Ich weiß, daß ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben; werd ich zunicht, er muß vor Not den Geist aufgeben.“

Mit unserem Maßstab erst, mit dieser autonomen Gegebenheit, mit dieser subjektiven „Metaphysik“ haben wir angesichts der uns umgebenden Jammerwelt unsere Heimat gefunden als eingeborene Söhne des Hohen und Hehren, des Edlen und Guten in uns. Dieser Maßstab ist streng; je besser der Mensch, desto besser hat er ihn inne, und wer auf ihn verzichtet hat, hat auf sich selbst verzichtet. Mag es noch so richtig sein, daß die menschliche Gesellschaft oben voll Selbstsucht, in der Mitte voll Feigheit und

---

[1]) Welt als Wille II (Reclam), S. 748.

[2]) Vgl. Seneca, Ad Lucilium XLI. — Bhagavadgita III. 33.

unten voll Gemeinheit sei, so hüten doch jene Menschen das heilige Feuer der Menschheit, die innerlich der Resignation nicht anheimgefallen sind.

Der Pessimist Leopardi ruft in den Versen „An sich selbst" seinem und damit zugleich dem Menschenherzen zu: „Nichts lebt, das würdig wäre deiner Regungen." Aber die lebendigen Regungen dieses Herzens sind ihrer selbst würdig und wertvoll. Gilt es nicht diesen edlen Regungen?[1]) Mit solcher fruchtbaren Zielsetzung ist gleichsam erst eine Entdeckung des Menschen gegeben, und Pessimismus und ebenso, da es sich um finale Dinge handelt, Optimismus, beide im Sinne metaphysischer Betrachtungsweise, fallen wie öde Schalen von einer reifen Frucht zu Boden. Aller Einwand selber wird zum Argument für eine subjektive, einhellige, finale monistische Gegebenheit, die hominististisch zu projizieren und zu hypostasieren wir aber kein Recht haben, und die wir uns hüten müssen, objektiv zu metaphysieren. Sie ist autonom und unser Maß und Ziel. Ihre Wirklichkeit ist das Wirken, ihr Zeichen ist die Liebe und ihrer Weisheit letzter Schluß die Tat.

Nur geht es, nochmals gesagt, nicht an, diese monistische Gegebenheit für eine absolute, anantinomistische, freie, metaphysische zu nehmen. Sie ist nicht frei oder unfrei, oder beides zugleich, sondern weder das eine, noch das andere. Sie hat überhaupt mit antinomistischen Extremen nichts zu tun. Sie ist menschlich und lebendig. Sie ist subjektiv und autonom und lebt und stirbt mit uns, soweit wir wissen. Sie ruft uns zur Betätigung auf und zur Durchsetzung auf dem Wege der Wahrhaftigkeit und der Tat. Nicht geheimnisvolle Verschwommenheit zeichnet sie aus, vielmehr helle, apollinische Klarheit.

Anders steht es mit der Mystik, die hier kurz Erörterung finden muß. Als Justinian feige die Philosophie verbot und habsüchtig die Schule von Athen aufhob, deren Scholarchen seit Plato eine ununterbrochene Aurea catena gebildet hatten, da hatte Damaskios, der letzte derselben, die Ergebung in das Nichtwissen proklamiert; denn es sei dem ohnmächtigen Menschen versagt, zur Erkenntnis zu gelangen. So endete die gewaltige griechische Philosophie mit dem Bekenntnis ratlosen

---

[1]) Ähnliche Antwort läßt sich der Schrift Innocens III. De miseria conditionis humanae und den Sonnetten Michelangelos oder den Versen der Vittoria Colonna-Pescara geben.

Schweigens.[1]) Vorhergegangen war eine Epoche des Skeptizismus, der auch das Nichtwissen in Zweifel zog, und des Neuplatonismus, der eine innerliche ekstatische Vereinigung mit dem metaphysischen Urwesen als möglich hinstellte. Die Stimmung in dieser Epoche des Sterbens der Antike und die geistige Unzulänglichkeit der Zeit führten zu rEntsagungskatastrophe. Diese Stimmung war echt und die ersten Christen waren keine feilen Diener der Macht.[2]) So haben sie auch die Macht erworben. Der Inhalt der bedeutenden, gegen die Christen gerichteten Schriften überstieg das Niveau der christlichen Masse. Später wurden diese Bücher verschwinden gemacht und über die Bekenner siegte die Organisation der Priesterschaft. Da tauchte aus neuplatonischen Abgründen unter den dem Dionysius Areopagita zugeschriebenen Werken, von den Kirchen als der heiligen Schrift zunächst geachtet, die „mystische Theologie“ empor. „Siehe aber“, so heißt es dort, „daß keiner von denen, die mit unserer Religion nicht vertraut sind, das höre. Und damit meine ich jene, . . . die glauben, daß sie ihn, der im Dunkeln waltet, mit ihrer Erkenntnis erfassen können.“ (I.) „Je höher wir gelangen, desto mehr schwinden die Worte und endlich weicht die noch so kurze Rede dem Schweigen.“ (II.) „Wir sagen, daß Gott weder Geist sei, noch Verstand, noch Erscheinung, noch Meinung, noch Vernunft, nicht Bewegung, noch Ruhe, nicht Leben, nicht Tod, nicht Licht, nicht Finsternis, nicht Vater, nicht Sohn, nicht Einheit, nicht Allheit, weder Irrtum, noch Wahrheit, weder Ja, noch Nein. . . .“ (V.) Das ist des Dionysius negative Theologie. Nur hat der Mystizismus nach dem Versagen der rationalen Erkenntnis, weil ja das seiner bewußte Selbst dem Ansich angehören müsse, eine innere irrationale Verzückung hinzugefügt, eine ekstatische Kontemplation, die aber doch nur eine in der Zeit liegende Hingabe an unser eigenstes innerstes Wesen sein kann und die, sofern es sich bei solcher Ekstase um Erkenntnis handeln soll, als Contradictio in adjecto gelten muß. Dieser rauschartige Zustand entrückter Versunkenheit, der, der Vergleich sei verziehen, wie ein elektrischer Kurzschluß lichtverlöschend von aller Spannung erlöst, führt naturgemäß zur Lähmung, zur Passivität, zum Quietismus, der allerdings keines

---

[1]) Damaskios, De principiis 7: *τὶ πέρας ἔσται τοῦ λόγου πλὴν σιγῆς ἀμηχάνου καὶ ὁμολογίας τοῦ μηδὲν γινώσκειν, ὧν μηδὲ θέμις ἀδυνάτων ὄντων εἰς γνῶσιν ἐλθεῖν;*

[2]) Arrian, Diatribae Epicteti IV, 7.

erlösenden Vermittlers bedarf, und daher auch keiner kirchlichen Vermittlerin der Vermittlung. Pura contemplatio absque activitate et sollicitudine, sagt Fénélon in seinen Placitis sanctorum.

Diese verzückte Wunscherfülltheit, in der Theoria des Plotin, in der Theosis des Areopagiten, in der Vergottung Eckharts, in der quietistischen Versunkenheit des Molinos und der Guyon liegt abseits von aller Moralität.

Schopenhauers Metaphysik setzt ein beim Wunder des Selbstbewußtseins und versucht von hier aus den „Übergang von der Erscheinung zum Ding an sich". Schopenhauer geht den Weg zum Ansich von innen, in unmittelbarer, wenn auch der Zeit unterworfener Erfassung. Das so erfaßte ist unser Wille. Es ist das uns Eigene, allem für uns Vorangehende. — Aber selbst mit der Welt identifiziert, ist dieser Wille ja doch nicht transzendent, nicht Gott sozusagen, sondern „gleichsam der gekreuzigte Heiland, oder aber der gekreuzigte Schächer, je nachdem er sich entscheidet." Schopenhauers Weg führt doch nicht zum Ansich. Andernfalls wären die Fragen berechtigt, die er zum Teile selbst berührt, warum der Wille, der frei ist, sich zu bejahen, sich verneinen solle, oder weshalb er sich bejahte und die Ruhe des seligen Nichts verließ, und ob er es nicht nach der Verneinung wieder verlassen werde; woher die Täuschung der Maja, woher der Mißton des Leidens komme, aber auch woher unsere Kritik dieses Zustandes usw.

Nach dem indischen Vedanta endlich ist das Atmanwissen, also das Wissen von der Identität unseres Selbst mit dem Brahman, dem Prinzip aller Dinge, selber schon die Erlösung. Diese Lehre nimmt die Mystik sozusagen intellektuell vorweg und ist fern, wie diese vom „Wunder der Moralität", von mündiger Ethik. Dort heißt es von dem, der das Atmanwissen hat: „Ihn fürwahr quälen nicht mehr die Fragen: Welches Gute habe ich unterlassen? Welches Böse habe ich begangen? [1]) Aber auch dieser Standpunkt schafft die Frage nach der Entstehung des Irrtums, der Maja, des Unrechts, des Leidens nicht aus der Welt.

Wir können übrigens nichts wissen von all diesen metaphysischen Dingen. Darüber sich in Behauptungen zu ergehen, wäre ein Saltus in demonstrando und hieße, wie Kant warnt, „Vernunft unter Erdichtungen und Blendwerken ersäufen". Doch kennen wir klar

[1]) Deussen, die Philosophie der Upanischads. XV.

das Gute in uns, dem wir uns ebenbürtig erweisen durch die Übereinstimmung unseres Willens mit unserem besseren Selbst. Dieses ist uns zum Ziele gegeben, zum Motiv die Liebe und zum Vollzuge die Tat.

Kann ein Gott diese ungeschehen machen? Den erlittenen unsagbaren Schmerz unerlitten? Angestiftetes Unrecht gerecht? Was hilft gegen solch kapitale Erwägungen das Atmanwissen des Vedanta? Es gehört zur Maja der Metaphysik.

Das Wirken ist dagegen unsere Wirklichkeit, der Schoß der Tatsachen die Tat.

V. Die Wirklichkeit des Wirkens.

Wir können und dürfen das große Geheimnis nicht unterschätzen, in dem wir walten. Dieses ist nicht nur die Antinomie selber, die uns alle objektive Kenntnis verschließt, weil Wahrheit nur einhellig sein kann; sondern viel mehr noch ist das Geheimnis in dem Gegensatz unseres Wesens eben zu jener Antinomie gelegen, zu dem Widerspruche, der uns umgibt. Dieser Gegensatz ist die große Folie für unser Wesen, er verleiht ihm das stärkste Relief, und er ist die große Verweisung desselben auf den Weg der Tat, auf die alleinige Wirklichkeit unseres Wirkens.

Wir haben nur die Gegenwart; aber die Tat macht sie uns zur Tochter der Vergangenheit und zum Schoße der Zukunft. Hier spüren wir den Boden, wo wir heimisch sind. „Die wahre Unsterblichkeit ist", wie Schiller in seinen philosophischen Briefen sagt, „die, wo die Tat lebt und weitereilt, wenn auch der Name ihres Urhebers hinter ihr zurückbleiben sollte."[1]) Haben wir unsere Entschließung einmal dem dunkel schaffenden Schoße der Zeit anvertraut, dann wirkt sie fort, sei sie bejahend oder verneinend, und sei sie auch eine bloße Säumnis gewesen, unzurückführbar, unaustilgbar. Jener oberflächliche sogenannte Intellektualismus, der, weit entfernt von mündiger Kritik und Rechenschaft, von Ethik nicht gern hört und sie am liebsten lächerlich macht, muß erschauern vor dieser Größe der Tat.

Diese hat noch eine ebenso unabsichtliche, wie wesentliche

---

[1]) Vgl. Goethe: Die Tat ist alles, nichts der Ruhm. (Faust II. T.). Nietzsche: Diese Münze, mit der alle Welt bezahlt, Ruhm, mit Handschuhen fasse ich diese Münze an, mit Ekel trete ich sie unter mich.

und bedeutungsvolle Wirkung auf den Täter selbst. Mit seiner Tat schafft sich der Täter neu und um. Wie jeder Gedanke, jedes Gefühl, jeder Wille im Antlitz eine untilgbare Spur zurückläßt, wie jeder frivole Beleidiger sich selbst beleidigt und jeder Betrüger zuerst ein Selbstbetrüger ist, so stärkt und stählt den Menschen die rechtschaffene wahrhaftige Tat.

Es war ein Urteil aus gereifter Lebenserfahrung und tiefer Besonnenheit, als in der Weisheit seines Alters Friedrich der Große an den todkranken D'Alembert jenen Brief schrieb, der ihn nicht erreichte, und darin sagte: ,,Il me semble, que l'homme est plustôt fait pour agir, que pour connaître; les principes des choses se dérobent à nos plus persévérantes recherches."[1])

Goethe ging noch weiter, als er sagte: ,,Es ist mir alles verhaßt, was mich bloß belehrt, ohne meine Tätigkeit zu vermehren oder unmittelbar zu beleben." Nietzsche ist es, der sich den Inhalt dieser Worte im Eingange seiner unzeitgemäßen Betrachtung vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben zu eigen macht. Und Kant erachtet ,,die letzte Absicht der weislich uns versorgenden Natur bei der Einrichtung unserer Vernunft eigentlich nur aufs Moralische gestellt".

Die Tat ist der bewußte Vollzug des geheimnisvollen Commerciums innerhalb der Antinomie nach innen und nach außen, und ihre Bedeutung für den mündigen Menschen kann natürlich nur in ihrer Übereinstimmung mit seiner vernünftigen Einsicht liegen. Nur unter dieser Voraussetzung kann eine Handlung unser besseres Selbst bewähren und in diesem Sinne ist es kein Paradoxon, zu behaupten, daß auch die Durchführung der Willensverneinung eine Willensbejahung wäre.[2])

---

[1]) Der Brief ist datiert vom 30. September 1783. D'Alembert ist am 29. Oktober desselben Jahres gestorben. Oeuvres posthumes de Frédéric II. Vol. XII, S. 33. — Vgl. Hindenburg, Aufruf zur Zeichnung der achten Kriegsanleihe, 1918: ,,Die Tat ist die Verkörperung des Willens. Sie fordert den Einsatz der Persönlichkeit. Verantwortung und Gewissen bestimmen sie. Nur sie überwindet die Hindernisse und führt zum Ziel. Die Tat wohnt nicht bei Kleingläubigen und Zaghaften. Sie ist der Deutschen stolzestes Wort."

[2]) In dem letzten Bande von Deussens so lehrreicher Geschichte der Philosophie (S. 579) sagt dieser berufene Interpret Schopenhauerscher Philosophie uber die Askese als Weg der Verneinung des Willens: ,,Niemand wird sich der Erkenntnis verschließen, und Schopenhauers Leben ist selbst ein großes Beispiel dafür, daß die edelste Form der Askese in einer angestrengten, ohne Absicht auf Lohn unternommenen und heroisch durchgeführten Lebensarbeit besteht." Deussen

Über seine Tat ist der Mensch Herr und damit auch autonom, sofern er jene Übereinstimmung mit seinem besten Wissen nicht verliert. Cato in Utica, das Schwert an der Seite, war mehr sein eigener Herr als Julius Cäsar, der dort siegte und später seine Anticatones schrieb. Von Cato spricht Lucanus, wenn er Rom zuruft: „Ecce parens verus patriae, dignissimus aris — Roma, tuis; per quem nunquam iurare pudebit — et quem, si steteris unquam cervice soluta, — tunc olim factura deum.“ Rom stand nie mehr „cervice soluta“, ungebeugten Nackens. Für Cato aber gelten die Worte Lucans.

---

ist dabei durchaus im Einklang mit Schopenhauers eigenen Worten (Neue Paralipomena, Reclamsche Ausgabe, § 635, aus dem verlorenen Werke: Über sich selbst): „Mein Leben in der wirklichen Welt ist ein bittersüßer Trank. Es ist nämlich, wie mein Dasein überhaupt, ein stetes Erwerben von Erkenntnis, Gewinnen von Einsicht, das hier diese wirkliche Welt und mein Verhältnis zu ihr betrifft. Der Gehalt dieser Erkenntnis ist traurig und niederschlagend: aber die Form der Erkenntnis überhaupt, das Gewinnen an Einsicht, das Eindringen in die Wahrheit, ist durchaus erfreulich und mischt fortwährend seine Süßigkeit in jene Bitterkeit, seltsamerweise.“

Deussens und Schopenhauers Worte sind im Grunde ein bedeutsames Dokument zum machtvollen Grundgedanken der hier dargelegten Philosophie der Tat.

Den Selbstmord erkennt Schopenhauer ohne weiteres als Bejahung des Willens zu leben an. Es ist auch klar, daß diese Herrschaft des Menschen über sein Leben, dieser freie Zutritt zum Tode, dem Allerbarmer, der stärkstem Leid und Jammer endlich Grenzen setzt, ein wesentliches Moment der menschlichen Autonomie ist. Schopenhauer sagt sehr richtig, der Wille bejahe sich im Selbstmord, weil er sich anders nicht mehr bejahen kann (W. A. W. I, S. 473). Über den vernünftigen Gedanken, qualvolles, minderwertig gewordenes Leben freiwillig abzukürzen — vollwertiges, mündiges Leben ist bedingt durch die Sterbensbereitschaft — und über bezügliche Gebräuche im Altertum müssen hier Quellenangaben genügen: Heraclides Ponticus, De rebus publicis IX. Aelianus Var. III. 37. Strabo, X, 5, S. 487. Valerius Maximus, II, 6. Menander, Fragm. incert. 202. Stephanos Byz, Joulis. Lucretius, III, 1052ff. Xenophon Memorabil., IV, Ende. Andererseits ist auf die Theorie und Praxis der Stoiker zu verweisen.

Der Wille, sich zu verneinen, ist ein positiver Wille. Als Buddha den Kranken und die Leiche sah und in das Sichversenken sich zurückzog, oder als Rancé oder Raimundus Lullus, deren Bekehrung Schopenhauer ebenfalls heranzieht, der Welt entsagten, da taten sie, was sie für richtig erkannten und bejahten damit ihren Willen. Jede ethische Tat ist eine Willensbejahung. Es gibt nur eine Willensverneinung: die Lüge.

Vielleicht darf hier darauf hingewiesen werden, daß Kant und Schopenhauer dem Verfasser nach langer, nur dem Interesse an der Sache geltender philosophischer Beschäftigung als die hervorragendsten unter den ganz großen Philosophen gelten. Beide großen Philosophen sind leider in posthumen Werken zum Teil sehr spät,

Der große Weg des Menschen ist ein Weg der Tat. Diese ist die allerverstandenste unter den menschlichen Sprachen.[1] Die einzige Antwort auf die Frage, die einzige Lösung der Kollision, die angesichts der uns umgebenden Antinomie unser innerstes Wesen uns auferlegt, ist dessen eigene Betätigung. Darum habe ich diese Weltanschauung Philosophie der Tat genannt.[2]

Auf die Ethik wird später zurückzukommen sein, und auch auf ihr Verhältnis zum Denken als Tat.

Hier obliegt es nur, kurz in Hinsicht auf den Weg der Tat noch näher auf den Schoß derselben, auf jenes zugrundeliegende, diantinomistische, im Selbstbewußtsein uns offenbare Wesen einzugehen, das wir unser besseres Selbst genannt haben.

Schon Parmenides hat darauf hingewiesen, daß ein Gegensatz die Welt der Erscheinung beherrsche.[3] Als Lösung dieses Gegensatzes hat er den Eros verstanden[4], und dieser ist in letzter Linie das Leben. „Haec est genitalis vis," fügt Karsten bei[5], „quae contraria rerum elementa ut marem et feminam coniugavit." Dieses finale, zielstrebige Wesen beherrscht das psychologische wie

---

zum Teil gar nicht zu Worte gekommen. Kants Opus postumum hat es nur dem vereinsamt gebliebenen Interesse Reickes zu verdanken, daß es, fast 80 Jahre nach Kants Tode, zum größeren Teile und diplomatisch genau veröffentlicht wurde. Trotzdem soll diese Veröffentlichung in die Akademieausgabe nicht aufgenommen werden! Der Rest ist infolge des römisch rechtlichen Geistes unseres Gesetzes unzugänglich, weil, trotzdem daran längst kein Urheberrecht mehr besteht, das Eigentum am Handschriftexemplare die Verfügung über den Inhalt dem Eigentümer des Exemplares vorbehält. Schopenhauers nachgelassenes Werk „Über sich selbst", dessen Bedeutung wir daraus schließen können, daß der Verfasser denselben Titel wählte, wie Marc Aurel für seine Selbstbetrachtungen, und daß er auf Stellen daraus in den beabsichtigten Ergänzungen seiner Werke verwies, ist vom Testamentsvollstrecker Gwinner vernichtet worden, der sich auf eine mündliche Anordnung Schopenhauers berief. Auf die bezügliche spätere Polemik kann hier nicht eingegangen werden.

[1]) Vielleicht darf bei dieser Gelegenheit aufmerksam gemacht werden, daß die Passivbegriffe des Fühlens, des Leidens und Sterbens in den meisten der uns nahestehenden Sprachen aktiv ausgedrückt werden, so im Deutschen, im Englischen, Französischen, Italienischen und Altgriechischen. Ja, im Französischen und Italienischen wird auch das Geborenwerden aktiv ausgedrückt.

[2]) Siehe des Verfassers Philosophie der Tat, Entwurf einer Weltanschauung und Ethik, Wien, 1909f.

[3]) Karsten 112. Diels 8, 53: *Μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμας ὀνομάζειν.*

[4]) Karsten 131. Diels 13. *Πρώτιστον μ ἐν Ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων.*

[5]) Karsten, Parmenides, S. 23.

das physiologische Gebiet; es ist das Wesen der Tat. Platon seinerseits hat den Eros als besten Helfer zur wahren Tugend erklärt.[1])

Es ist interessant, daß gerade dieses Gebiet des Guten es war, das er seiner esoterischen Philosophie vorbehielt.[2])

---

[1]) Symposion 212: Das Ende der Rede des Sokrates. Vgl. auch Staat 490.

[2]) Suidas, Agathon Daimonos: „Aristoteles etiam librum de bono composuit, in quo Platonis sententias scriptis non mandatas describit. Vgl. auch Phaedros 275ff.

Zu Platos esoterischer Philosophie ist ebenso wie zur Echtheit wenigstens des siebenten Briefes darauf zu verweisen, daß übermäßige literarische Skepsis auf keiner höheren Stufe steht, als übermäßige Leichtgläubigkeit. Bezüglich des 7. Briefes sei noch auf Cicero Tusc. V, 35 verwiesen, wo dieses Schreiben als praeclara epistola Platonis hervorgehoben wird. Was die esoterische Philosophie Platos anbelangt, so kann hier außer auf diesen wichtigen Brief, gegen dessen Echtheit kaum etwas Ernstliches vorgebracht werden kann, und obige Stelle des Suidas etwa noch auf Aristoteles Natur. ausc. IV, 4, über den Unterschied des Timaeus von den ungeschriebenen Lehren und auf Symplicius Phys. Fol. 32 B 104, nicht aber auf die mannigfaltigen weiteren dafür sprechenden Momente verwiesen werden. Das würde viel zu weit führen. Immerhin sei sich auf Tennemann und Krug bezogen. Grote (Plato I, S. 216f.) sagt klar und überzeugend: „But Plato was not merely a composer of dialogues. He was lecturer, and chief of a school, besides. The presidency of that school, commencing about 386 B. C. and continued by him with great celebrity for the last half (nearly forty years) of his life was his most important function. Among his contemporaries he must have exercised greater influence through his school than through his writings. Yet in this charakter of school-theacher and lecturer, he is almost unknown to us: for the few incedental allusions which have descendet to us, through the Aristotelian commentators, only raise curiosity without satisfying it. The little information which we possess respecting Platos lectures relates altogether to those which he delivered upon the Ipsum Bonum or Summum Bonum at some time after Aristotle became his pupil — that is during the last eighteen years of Platos life.“ Grote nimmt auch die Echtheit von Platos Briefen an, geradeso wie schon hundert Jahre nach Platos Tod Aristophanes, der dessen Schriften ordnete.

Es ist eine mit der Entwicklung einer Philosophie bei ihrem Schöpfer selbst zusammenhängende, für die Vollendung und Kulmination der Lehre wichtige Frage, zu welcher Schlußauffassung jener gelangt ist. Wir finden nun eine gewisse Parallelerscheinung zwischen Kant und Plato. Auch dieser scheint zuletzt bei einer Art Finalität der Ideen angelangt zu sein, die sich bekanntlich für Kant aus ihrer regulativen Bedeutung ergab und deren Grundgedanken er später ein soviel weiteres Gebiet zugewiesen hat. So nähert sich das Wesen der Kantischen und der Platonischen Ideen. Ähnlich erhält der Sokratisch-Platonische Satz, daß Wissen Tugend sei, eine gewisse Farbe durch den oben erörterten Charakter der Logik, wonach sie für das Gebiet der Tat bestimmt ist. Bei der Entwicklung seiner Ideenlehre ist Plato wohl angesichts der Labilität der sinnlichen Erkenntnis (vgl. Aristoteles Metaphys. I, 6) von der Bewunderung der Reinheit und Unverletzlichkeit der Abstraktion und der die Körperwelt beherrschenden Gesetze ausgehend, im Sinne

Eros, das ist das zielstrebige Leben, das, im Menschen bewußt geworden, die mündige Tat hervorbringt[1]) und das, im anderen sich selber erkennend, als Agape, als Liebe, Solidarität und Mitleid sich betätigt. So sind Liebe und Tat, die eine dem Leben, dem Menschen, dem edlen zumal, die andere auch der Umwelt zugewendet, ebenbürtige Geschwister.[2]) Durch ihre mündige Macht kann sich das Leben, was es zu vermissen bedauert, jedoch als Quell seiner Kritik in sich selber birgt, zum Ziele setzen, im einzelnen sterbend, in seinen Generationen die Majestät des Todes mitumfassend. An uns selbst sind die Postulate unseres Wesens gerichtet. Unser Reich ist keineswegs das Unerkannte, nicht zu Erkennende; unser Reich ist das Gebiet des Lebens, unsere Wahrheit ist mit dem Worte ,,Tatsache" oder ,,In der Tat" am besten bezeichnet, und der Weg des Lebens ist der Weg der Wirklichkeit des Wirkens.

Ich schließe hier mit einem Zitate aus der philosophischen Einleitung einer jugendlichen Denkschrift, deren Gedankengänge schon getragen waren von der hier vertretenen Weltanschauung und Ethik[3]): ,,Quälende Fragen ringender Jahrtausende, die ganze

---

von Erwägungen, wie sie den späteren scholastischen Realismus kennzeichnen (universalia ante res) zur Hypostasierung geschritten, hat diese aber bekanntlich schließlich unter Zuhilfenahme mathematisch-pythagoräischer Zahlensymbolik zu einer geschlossenen Einheit, wie die Mathematik sie bietet, aber auch zu einer Art Symbol zurückzuführen gesucht. Indem er nun aber andererseits das Bonum zur höchsten Idee proklamierte, erscheint diese nunmehr als geltender Maßstab einer Zielsetzung. Leider sind die über das Gute von Plato aufgestellten ,,sententiae scriptis non mandatae" nicht erhalten. Immerhin hat er in seinen späteren Werken das Näherkommen an die Idee des Guten in der Welt vertreten. Vgl. auch Staat. VI. 20. (508f.).

[1]) Plato, Symposion, 182: ,,Durch die Tat aber haben dieses die hiesigen Tyrannen erfahren. Denn des Aristogeiton und des Harmodios zu einer festen Freundschaft gediehene Liebe zerstörte ihre Herrschaft" (Schleiermacher).

Ebenda, 202, ist auseinandergesetzt, wie Eros, der Sohn des Poros (d. i. des Weges, zum Ziele zu gelangen), das Streben nach dem Schönen und Guten selbst bedeutet.

[2]) Schopenhauers Gegensatz zwischen Eros und Agape ist im selben Sinne gebildet, wie zwischen Willensbejahung und Verneinung. Geradeso, wie die Selbstverneinung des Willens im Grunde eine Durchsetzung des Wollens, eine Willensbejahung ist, was ja doch mit der theoretischen Ansicht über das Ziel dieser Durchsetzung nichts zu tun hat, geradeso ist die Agape eine Projektion des Eros im Sinne der Einheit des Lebens.

[3]) Österreichertum, Wien, 1896. Nach der Beschlagnahme 2. Auflage. Diese Denkschrift war der während des Weltkrieges so aktuell gewordenen Frage der

Dekadenz wissenschaftlicher Überhebung, den frivolen Ephemerismus der Zerrissenheit, das resignierende Elend der Weltflucht und der Selbstbelügung lösen wir aus durch die bescheidene, aber erhabene und fruchtbare Harmonie der Durchsetzung unseres Wesens. Nach aufwärts führt sich seine Kraft. Die Brücke über die ungelösten Rätsel, über die nicht zu erfüllende Sehnsucht ist allein die Wahrhaftigkeit seines Werdens. Dieses lag darnieder, dieses wird mündig in uns. O Taten! Taten! Taten!"

VI. Die subjektive absolute Ethik.

Wir haben oben vom besseren Selbst des Menschen gesprochen. Was ist des Menschen schlechteres Selbst? Offenbar die Abtrünnigkeit von jener subjektiven Gegebenheit, die wir kennen lernten und die die Autonomie ermöglicht. Der innere Zerfall, die Disharmonie, das Aufgeben seiner selbst[1]), die echte Resignation, die wahre Willensverneinung, die Lüge.

In dieser Richtung tritt der Mensch sich selber gegenüber, hier steht ihm keine Antinomie entgegen. Hier ist vielmehr das ethische Gebiet der Unverbrüchlichkeit der Logik und der absoluten Erkenntnis unseres Gewissens über die Harmonie zwischen Einsicht und Betätigung. Metaphysische Extreme können auf diesem ethischen Gebiete nicht in Betracht kommen, weder Freiheit, noch Unfreiheit, noch beide zugleich.[2]) Aber Einhelligkeit ist hier möglich und diese ist entweder da oder nicht. Hier kann es nur ein rigoristisches Entweder-Oder geben, Wahrhaftigkeit oder Lüge. Ein Mittelweg ist hier durch die Natur der Sache ausgeschlossen.

Autonomie und des Zusammenschlusses der mitteleuropäischen Nationen gewidmet, eine Frage, die ich anfangs 1915 in der Tatflugschrift „Europäische Ideen" (Jena, Diederichs) neuerlich zur Diskussion gestellt habe.

[1]) „Es liegt in jedem Menschen auch eine Neigung zur Wahrheit, die bei jeder Lüge erst überwunden werden muß", sagt Schopenhauer mit Recht (Welt als Wille, I, S. 292). Kant weist in seiner Frage, ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten sei, darauf hin, daß der Enthusiasmus an moralischen Handlungen, z. B. an der französischen Revolution, der bei allen unbeteiligten Zuschauern festzustellen war, ein Beweis ist für die moralische Tendenz des Menschengeschlechtes. Nur für das rein Moralische und Ideale sei beim Menschen wirklicher Enthusiasmus möglich. Geldbelohnung könne zwar Eifer, aber keine Begeisterung mit sich bringen.

[2]) Es ist bezeichnend, daß die Verfechter des Determinismus gewöhnlich zugleich Verfechter der politischen Freiheit, die Vertreter des Indeterminismus aber gleichzeitig solche der politischen Bevormundung sind.

Zwischen der Willkürlichkeit des Indeterminismus und der mechanischen Fatalität des Determinismus liegt hier das Gebiet des nach Gründen wägenden Wollens. Daß diese Bestimmung ungebrochen vor sich gehe, darauf beruht der Erfolg desselben, und gleichzeitig die Mündigkeit und Autonomie. Die innere Lüge verzichtet somit auf den Wert des Menschen und macht sein Tun und Lassen erfolglos. Die Wahrhaftigkeit ist lebenswesentlich. Die innerliche Wertlosigkeit führt früher oder später zum Untergange. Niemand hat es zwar in der Hand, einen anderen schlecht zu machen; wohl aber sich selber. Mit bekannten modernen Worten gesagt: Niemand ist jenseits von Gut und Böse oder, wie es Nietzsche richtig stellen will, jenseits von Gut und Schlecht.[1])

Ein Blick auf die Geschichte lehrt, daß in menschlichen Dingen schließlich der Charakter entscheidet und daß die Korruption, das Unrechtsprinzip und der bloße Intellektualismus zum Untergange und zum toten Leben des Parasitismus führen.[2]) Die Wahrhaftig-

[1]) Nietzsche, Genealogie der Moral, S. 37: „Jenseits von Gut und Böse, das heißt zum mindesten nicht: jenseits von Gut und Schlecht.

[2]) Wir wollen nicht Montesquieu, Gibbon, Ferguson, Drumann über den Aufstieg und Verfall des Römerreiches resumieren. Ein Römer aus der Zeit des begonnenen Verfalles, Cicero, sagt (De re publica V): „Nostris enim vitiis, non casu aliquo, rem publicam verbo retinemus; reapse vero jam pridem amisimus."

Nur aus dem Schoße der Wahrhaftigkeit wird jene Zivilcourage geboren, die die Quelle. aber auch die Bürgschaft der Freiheit und des Rechtes ist. Andernfalls tritt eine Begünstigung des Schlechten und dessen Auslese ein. In feiler Selbsterniedrigung wird die Tugend verspottet und ironisiert. Träger edler Gesinnungen werden totgeschwiegen oder gehen wie die Gracchen zugrunde. Die äußerlich beste Organisation nützt dann nichts mehr, gleichwie die beste Unfallversicherung die Pflichtversäumnisse nicht beseitigt, die die Unfälle steigern. Wo der Satz befolgt, ja auch nur hingenommen wird, daß in der Politik, die doch von Menschen gemacht wird, die Ethik nicht gelten soll, dort herrscht sicher Knechtschaft, Zuchtlosigkeit, Parasitismus. Man kann an dem Untergang der Antike verfolgen, wie das Ius datum sceleri in die Privatverhältnisse eingreift; wie der Bessergebliebene sich stolz auf seine innere Freiheit zurückzieht; ja wie er mit Lucretius meint: „Nequaquam nobis divinitus esse creatam naturam mundi, quae tanta est praedita culpa" (II, 175; V, 200); wie ein Caligula die herabgekommene Verderbtheit so sehr empfand, daß er den bekannten Ruf ausstieß: „Utinam populus Romanus unam cervicem haberet" (Sueton, IV, 30); wie das Ruere in servitium immer größeren Umfang annahm (Tacitus, Annalen I); wie endlich die gar nicht mehr römische Masse einer Entsagungskatastrophe verfiel, die voll eschatologischer Gedanken dem Kultus statutarischer Satzungen, der Gunstbuhlerei um jenseitige Belohnung oder aber einem Taumel sich anheimgab, von dem der Zeitgenosse Salvianus (De vero iudicio dei, VII) mit den so charakteristischen Worten spricht: „Quis

keit allein kennt den lebendigen fruchtbaren Tod. Weder frei noch unfrei im metaphysischen Sinne, entspricht sie unserem diantinomistischen Wesen und befähigt uns, aufrecht und freudig ins Ungewisse weiter zu schreiten.

Ein sittlicher Konflikt muß nach dem bisher Gesagten ganz unmöglich sein. Er ist es auch. Ethik ist nicht Moral. Moralpredigt ist Sache der Sünder, Ethik aber ist ein schicksalvolles Problem der menschlichen Rechenschaft. Es gibt nur eine Wahrhaftigkeit, die zu allen Zeiten und unter allen Umständen dieselbe ist. Sie ist das mit unserem Wesen gegebene Prinzip. Ihr Gebiet ist die wahre Bestimmung der Logik; denn hier versagt diese nicht, hier ist sie abschließend und unverbrüchlich: nicht in Hinsicht auf Wahrheit, sondern auf Wahrhaftigkeit, nicht in Hinsicht auf ein Wissen, sondern auf das Gewissen. Die so begründete Ethik ist also ebenso subjektiv als absolut.

Wenn nun die subjektive Ethik aber wirklich gilt, dann muß sie auch auf dem Wege der Beibringung von Tatsachen sozusagen induktiv bewährt werden können. Diese Tatsachen werden zugleich sehr lehrreich sein.

Wir schlossen den Abschnitt von der Fiktion mit der Folgerung: Das Denken sei eine Tat. Für die Tat gilt die Ethik, die Übereinstimmung mit der Einsicht. Für das Denken ist diese Einsicht im logischen Gesetz gegeben und die Übereinstimmung mit demselben auf das klarste geboten. Die Unverbrüchlichkeit der Logik ist hier außer Diskussion. Sie stellt das Gesetz des Denkens auf und beinhaltet gleichzeitig die Notwendigkeit der

---

metuit mortem et irridet? Nos. Et in metu captivitatis ludimus et positi in mortis timore ridemus. Sardonicis quodammodo herbis omnem Romanum populum putes saturatum. Moritur et ridet."

Hier darf noch folgendes aus dem unermeßlichen Materiale, das zur Verfügung steht, hervorgehoben werden. Das größte Zeugnis, das Shakespeare einer seiner dramatischen Personen ausgestellt hat, ist das der bedingungslosen, subjektiven Wahrhaftigkeit. Es gilt dem Helden seines „Julius Cäsar" gennnten Dramas, dem Marcus Brutus. Den Antonius sowohl wie den Octavianus läßt er es aussprechen: „Dies war der beste Römer unter allen. Nur er verband aus reiner guter Absicht (honest thought) und zum gemeinen Wohl sich mit den andern. . . . Dies war ein Mann."

Nietzsche hat recht, wenn er in der „Fröhlichen Wissenschaft" meint: „Was sagt dein Gewissen? Du sollst der werden, der du bist."

Auch auf die tausendfältige Erscheinung des bescheidenen Alltags soll hier hingewiesen werden, daß angesichts des Todes nicht der Haß in den Vordergrund tritt, sondern die Liebe.

Einhaltung dieses Gesetzes. Für das Finden einhelliger Wahrheit stehen, wie wir sahen, dem logischen Prinzip Hindernisse entgegen, nicht aber für die Wahrhaftigkeit, für die Erreichung einhelliger Tat. Das Gebiet des Denkens ist zugleich das der klarsten Wahrhaftigkeit. Nirgends wird klarer als auf diesem Gebiete, daß die Lüge Selbstbelügung ist. Das Denken, als Tat betrachtet, ist ein offensichtlicher Beweis für die Ethik.

Und nun das Gewissen. Es ist das einzige Gewißwissen des Menschen. Wer es bestreitet, dem wird man kaum Glauben beimessen können, denn er ist gewissenlos. In diesem Gewißwissen ist der Mensch über sich selber Richter und Vollzieher zugleich. Er kann sich höchstens betäuben; aber zu sich gekommen, kann er nicht einmal Erlösung wollen aus seiner Reue. Bei den Starken, die auf sich selbst nicht verzichtet haben, wendet es sich vorwärts als guter Vorsatz. „Sua quemque fraus", sagt Cicero in seiner Rede pro Roscio Amerino, „et suus terror maxime vexat; suum quemque scelus maxime vexat; suum quemque scelus agitat amentiaque afficit. Suae malae cogitationes conscientiaeque animae terrent. Haec sunt impiis assiduae domesticaeque furiae." Das Gewissen ist, wie Lessing in „Miß Sarah Sampson" sagt, eine verklagende Welt. Nur vor ihm gibt es, nach Abälard, eine Sünde. Der Gewissenlose ist ein Kadaver bei lebendigem Leibe; sein Angesicht und sein Gehaben sind Dokumente, an denen nichts radiert werden kann. Der äußere Untergang folgt früher oder später dem inneren, wenn auch nicht im Sinne einer Theodizee, so doch im Sinne Kants, der in seiner Abhandlung über das Ende aller Dinge nachweist, daß dieses für die Menschen, da es in moralischen Dingen keine Neutralität gibt, im moralischen Zusammenbruch liegt. Solche Zusammengebrochenheit annehmend und vom metaphysischen Standpunkte ansehend, gelangte Plato dazu, die Erde für eine Art Exil oder Zuchthaus, Valentinianus sie als eine Fehlgeburt, Marcion, den Gott, der auf Erden herrscht, für einen minderwertigen, zornbeherrschten und racheheischenden zu erklären. Ähnlich wird dem Hamlet Dänemark zum Kerker. „An sich", sagt Shakespeare (Hamlet II, 2), „ist nichts weder gut noch böse, das Denken macht es erst dazu." In uns selber haben wir den Maßstab für unsere Kritik und das Urteil für unser Handeln. Kultur und Gedeihen stehen im einfachen Verhältnis zur Wahrhaftigkeit. Kein anderer als Nietzsche ist es, der in seiner zweiten unzeitgemäßen Betrachtung darauf hinweist, „daß

es die höhere Kraft der sittlichen Natur war, durch die den Griechen der Sieg über alle anderen Kulturen gelungen ist und daß jede Vermehrung der Wahrhaftigkeit auch eine vorbereitende Förderung der wahren Bildung sein muß: Mag diese Wahrhaftigkeit auch gelegentlich der gerade in Achtung stehenden Gebildetheit ernstlich schaden, mag sie selbst einer ganzen dekorativen Kultur zum Falle verhelfen können."[1])

Darwin preist das moralische Gefühl als das edelste aller Attribute des Menschen[2]) und folgert: „Dann kann er sagen, ich bin der oberste Richter meines eigenen Betragens, oder mit dem Worte Kants, ich will in meiner eigenen Person nicht die Würde der Menschheit verletzen."

Nun ein anderer induktiver Gesichtspunkt. Edler Charakter führt zur Schönheit. Die innere Ruhe, die Einigkeit mit sich selbst, die Selbstbeherrschung, das Wohlwollen, die Tatkraft leuchten hervor aus welchem Gesichte immer. „Denket nicht", so sagt uns Lavater, „den Menschen zu verschönern ohne ihn zu verbessern." Das einfache Aschenbrödel stellt jene Damen in Schatten, deren Diamanten und Perlen den unedlen Ausdruck in ihrem Gesicht nicht beseitigen können. Plotin sagt von seinem höchsten Guten: Die ihm hingegeben sind, macht es schön und liebenswürdig. (I, 6, 7.) Mit ihrer Sonnigkeit wirken sie Wunder.

Umgekehrt spricht die Wahrhaftigkeit für edle Abstammung. Platon stellt sich für die Athener in die Bresche, da Dion von zweien solchen schändlich verraten war, und weist, um die Ehre seines Volkes zu retten, auf sich selber hin. (VII. Brief.) Wir wollen aber noch ein sehr bezeichnendes Beispiel erwähnen aus dem Lande der Kastenwelt, aus Indien. Dem Chandogya-Upanishad de Samaveda (4, 4, Deussenscher Ausgabe) sei folgende in ihrer Einfachheit beredte Episode entnommen. Satyakama sprach zu seiner Mutter: Ich will als Brahmanschüler eintreten; sage mir, aus welcher Familie ich bin. Sie sprach zu ihm: Das

---

[1]) Wie groß die Wahrhaftigkeit bei den Griechen war, die Nietzsche hervorhebt, das lehrt das Beispiel des philosophischen Rhapsoden Xenophanes, der, mehr als ein halbes Jahrtausend vor unserer Zeitrechnung, gegen die Betrügereien der Götter in Homers Gedichten, der griechischen Bibel, Stellung nahm (Diels, 11) und darauf hinwies (Diels, 15), daß die Ochsen einen ochsenähnlichen Gott haben würden und daß nur Täuschung, Schein, Maja (dokos, dokesis), über alles gebreitet sei (Diels, 34. Karsten, 14).

[2]) Abstammung des Menschen, 4. Kapitel.

weiß ich nicht, mein Junge; in meiner Jugend kam ich viel herum als Magd und da habe ich dich bekommen. Da ging er zu Haridrumata. Er sprach zu ihm: Aus welcher Familie bist du, mein Lieber? Er sprach: Das weiß ich nicht, Herr Lehrer; ich habe die Mutter gefragt, die hat mir geantwortet: In meiner Jugend kam ich viel herum als Magd, da habe ich dich bekommen. Er sprach zu ihm: Nur ein Brahmane kann so offen sprechen. Ich werde dich aufnehmen, weil du nicht von der Wahrheit abgegangen bist." [1])

Ethik macht, wie wir sehen, auch gleich. Die Ethik bedeutet die Auslese der Tüchtigen, den Schutz gegen die Versuchung und Dekomposition, den die besten Gesetze nicht gewähren können; die Unterstützung, ja die Erwerbung besserer Anlage, den Aufstieg des Einzelnen und die Wiederbelebung des Volkes. Sie gewährt vielleicht weniger Freuden, aber mehr Freude. Sie macht frisch und tatenlustig; sie ist wie in einem beständigen Feste, wo immer es sei; jeden Tag macht sie zum ungerufenen Glück. Die Frage nach der Ethik ist die Frage, ob ein Leben groß sei oder aber eine erbärmlich elende Sache.

Wichtig ist die Tatsache, die unser Sprichwort festlegt: Kinder sprechen die Wahrheit. Das Kind glaubt treuherzig und kennt die Lüge noch nicht. Fichte sagt in der 10. seiner Reden an die Deutsche Nation: „Das Kind ohne alle Ausnahme will recht und gut sein." [2])

Aber gerade die zuletzt erwähnte Artung der Kinder zwingt dazu, hier kurz auch von der ethischen Hauptaufgabe der Pädagogik zu sprechen. Fichte ist es, der es in derselben Rede mit so vieler in diesen Zeiten doppelt bestehender Aktualität als die allergrößte Vergehung erklärt, daß schlechtes Beispiel die Verderbnis der Kinder mit sich bringt. „Das dem Kinde in seinem Innern abgehende Bewußtsein stellt sich ihm äußerlich und verkörpert dar an dem Urteile der erwachsenen Welt. Bis in ihm selbst ein

[1]) Vgl. Seneca, De vita beata 13: Quisquis ad virtutem accessit, dedit generosae indolis spem.

[2]) Goethe sagt in den Büchern aus seinem Leben (II): „Wüchsen die Kinder in der Art auf, wie sie sich andeuten, so hätten wir lauter Genies." Juvenal hat in seiner bekannten, gegen das böse Beispiel gerichteten 14. Satire die Knaben in grandioser Weise in Schutz genommen. Nach dem Evangelium Matthäi (18) rief Jesus ein Kind herbei, stellte es unter seine Jünger und sprach: Wahrlich, ich sage euch, wenn ihr nicht werdet wie die Kinder, werdet ihr nicht in das Reich Gottes eingehen.

verständiger Richter sich entwickle, wird es durch einen Naturtrieb an diese verwiesen und so ihm ein Gewissen außer ihm gegeben, bis in ihm selber sich eins erzeuge." Man muß es langsam lesen, was Fichte weiter sagt: „Bis jetzt ist in der Regel diese Unbefangenheit und die kindliche Gläubigkeit der Unmündigen an die höhere Vollkommenheit der Erwachsenen zum Verderben derselben gebraucht worden."[1])

Es ist das Hauptziel der Pädagogik: den heranwachsenden Menschen vor dem Verzichte auf sich selbst zu bewahren. Nur dann hat alle weitere Tradition und aufgehäufte Erfahrung guten Sinn, nur dann hat das unschätzbare Gut, das die Menschheit in der Wiedergeburt hat, seinen Wert. Diese Wiedergeburt ist zwar die große Quelle der Naivetät und des Vonvornanfangens, aber auch der große Born der Hoffnung auf endliche Mündigkeit.

Es darf sich nicht verhehlt werden, daß dem Wahrhaftigen ein Meer von Lüge gegenübersteht. Die Befolgung der Ethik ist aber trotzdem mit der unbedingten Befriedigung und Genugtuung verbunden, die einem absoluten Gute auch ohne äußere Belohnung zukommt.[2]) Und daß die subjektive Ethik so hoch steht, ist keineswegs ein Wunder, wie manche meinen; diese Tatsache ist eben das Bestehen unseres besseren Selbst, jener subjektiven „Metaphysik", die wir oben besprochen haben. Sie ist kein anderes Wunder, als wir es mit dem Diantinomismus unseres Wesens überhaupt gegeben finden.

Niemand kommt über die subjektive Ethik ohne Selbstverstümmelung hinweg. Selbst die Lächerlichmachung der Tugend, die sich täglich vor unseren Augen aus Tausenden von Preßerzeugnissen über die Kulturmenschheit ergießt, muß doch bei ihren Lesern Glauben zu erwecken versuchen und ist damit ad absurdum geführt. Selbst im allgemeinen Zusammenbruch bleibt die Wahrhaftigkeit noch immer in der Macht des Einzelnen.

---

[1]) Die Dichterin Ebner-Eschenbach weist in einem energischen Aphorismus darauf hin, daß es ein todeswürdiges Verbrechen sei, in Gegenwart der Kinder zu spotten oder zu lügen.

Das kostbarste Erbe, das Eltern einem Kinde hinterlassen können, ist ein gutes Beispiel.

[2]) Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, I: „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille." Vgl. ebenda II: „Autonomie ist also der Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur."

Sie bleibt in ihrem Wirken nach dem Tode noch lebendig und ist die Quelle für alle Propaganda der Tat.[1])

Ich kann diesen Abschnitt über das ethische Problem nicht anders schließen, als mit folgenden Sätzen aus dem bezüglichen IV. Essay meines seinerzeitigen, obenerwähnten Entwurfes einer Philosophie der Tat: „Blut ist nicht Zeuge der Wahrheit, aber der Wahrhaftigkeit. Diese allein hat ihre Märtyrer, seien sie nun häretisch oder orthodox. Sie alle sind lachende Zeugen der Wahrhaftigkeit, mögen sie auch geglaubt haben, daß sie das Leben verachten; sie waren stark und voll blühenden Lebens im Tode. Sie sind wahre Herren des Lebens gewesen, echte Könige, Menschen, die ihren Lohn in sich selber haben, und nach dem Tode sind sie wie erloschene Sonnen am Himmel, unsichtbar, doch voll der Bedeutung. Neben ihnen spreizen sich vergebens die Hochstapler der Geschichte, die um des Heldentums, um des Genusses, um des Ruhmes willen handeln, tot schon zur Zeit ihres Lebens.

Sucht Menschen, die auf sich selbst nicht verzichtet haben, die innerlich nicht resigniert sind, die frei geblieben sind und unabhängig sich erhalten haben im Glücke oder unter den Schlägen des Schicksals, sucht Menschen, die lebensstark und tatenfroh

---

[1]) Es sei hier an Fausts Wort erinnert: „Doch werdet ihr nie Herz zu Herzen schaffen, wenn es euch nicht vom Herzen geht." Oder an Quintilians Satz: „Oratorem autem instituimus illum perfectum, qui esse nisi vir bonus non potest . . . neque enim hoc concesserim, rationem rectae honestaeque vitae (ut quidem putaverunt) ad philosophos relegandam . . ." (Institutio I. Prooem.).

Godwin in seiner wunderbaren „Inquiry concerning political justice" (1793, I. S. 233) sagt einfach: „Virtue allone is happines." Ein Satz, über den auch das V. Buch von Ciceros Tusculanen gelesen zu werden verdient. Vgl. auch des Sokrates klaren Ausspruch in Platons Gorgias, 470c.

Hier soll sich endlich auf einige Sätze berufen werden aus Klingers, des Freundes Goethes, den Deutschen gewidmeten, tiefgründigen „Betrachtungen und Gedanken", die die Deutschen tief unterschätzt haben: „Wer edel, uneigennützig, großmütig denkt, ist überall frei; wer niederträchtig, eigennützig, kriechend denkt, ist überall Sklave. Der Mann, der sich in seinem Innern selbst konstituiert hat, hängt nicht mehr von der äußeren Form ab, er steht auf seiner eigenen Magna charta, die ihm keine Macht auf Erden nehmen kann." „Um in jeder Lage tugendhaft zu sein und gewissenhaft zu handeln, dazu gehört mehr Mut, als Schlachten beizuwohnen." „Der Mensch kann vielleicht alles vergessen, die Liebe, die Freundschaft, die schuldige Dankbarkeit, alle Pflichten, ja selbst alles Gute, das er getan hat; was er aber nie vergessen, dem er nie ausweichen kann, was nie in ihm schläft, das, wenn es auch schlummern könnte, doch durch das kleinste Ereignis plötzlich erweckt würde, ist sein eigenes Urteil über seinen Wert und sein geführtes Leben."

geblieben sind, und dann sucht bei allen diesen die Wurzel ihrer herrlichen Höhe, und ihr werdet in der Praxis finden, wonach wir hier in der Theorie zu forschen ausgegangen."

Die Ethik ist nicht Sache eines Sittengesetzes, sondern unseres Wesens. Sie ist gegeben mit der logischen Funktion. Sie ist unter keinen Gesichtspunkt objektiver Zwecke zu fassen. Sie ist subjektiv und absolut zugleich.

VII. Das Als Ob in der Ästhetik.

Die Gebiete, mit denen der Mensch zu tun hat, scheiden sich nach der allgemeinen Antinomie in das Gebiet der Natur und in das des Geistes, während die Diantinomie das Leben als solches umfaßt. Demgemäß ergeben sich auch die Wissensgebiete und es entstehen die Gruppen der Naturwissenschaften im weitesten Sinne, ebenso der Geisteswissenschaften und endlich der Lebenswissenschaften. Schon die alte griechische Philosophie hat sich ähnlich in Physik, Logik und Ethik geschieden, ebenfalls das ganze Wissengebiet umfassend.

Die Ästhetik gehört in die Gruppe der Lebenswissenschaften und bietet, wie wir sehen wollen, eine bedeutsame Probe für die subjektive Gegebenheit, für das autonome Maß und Ziel im Sinne der oben dargelegten Auffassung, eine Bewährung für die finale und ethische Artung unseres Wesens.

Die Trilogie vom Wahren, Guten und Schönen, wie sie von Plato[1]) bis zu Haeckel[2]) sich findet, ist keine systematische, sondern einfach von dem Gesichtspunkte aus gebildet, was für den Menschen besonders wichtig oder bedeutsam sei. Andererseits weist das hellenisch-aristokratische Ideal des Kaloskagathos direkt auf einen Zusammenhang des Schönen mit der ethischen Bewährung, auf der dabei überdies das Hauptgewicht liegt.[3]) Die ethische wird zugleich zu einer ästhetischen Bewährung.

Wir lieben uneigennützig die Schönheit und wir hassen, es liegt das schon im Worte ausgedrückt, die Häßlichkeit. Wir können

---

[1]) Phaidros, 246d: *τὸ δὲ θεῖον καλὸν, σοφὸν ἀγαθόν.*

[2]) Welträtsel, 1. Aufl., S. 388: „Die wahre Dreieinigkeit des neunzehnten Jahrhunderts, die Trinität des Wahren, Guten und Schönen."

[3]) Gorgias, 470e: *Τὸν μὲν γὰρ καλὸν καὶ ἀγαθὸν ἄνδρα καὶ γυναῖκα εὐδαίμονα εἶναι φημι, τὸν δὲ ἄδικον καὶ πονηρὸν ἄθλιον.*

aber nur würdigen, was unserem Wesen gemäß ist[1]), nur schätzen, was unserem besseren Selbst entspricht. Die Wirkung des Schönen wird verständlich als die eines Symboles der unserem besseren Selbst final entsprechenden Harmonie, und so können wir vom Symbole auf das Symbolisierte schließen und in der Schönheit, im Kunstwerk, ein Symptom sehen für unser Ziel, in dem unbefangenen Schönheitsgefühl eine Bekräftigung ethischer Lebensauffassung. So ist uns die Schönheit der Eindruck der im Einzelfalle erreichten Harmonie als Gleichnis letzten menschlichen Zieles, so ergibt sie sich uns nicht als ein metaphysisch-mystischer Wert, sondern als ein lebendiges Symbol. Und so läßt sich die Schönheit vom Standpunkt zielstrebiger Auffassung begreifen als das Ergebnis einer finalen Fiktion, in der Musik, in der bildenden Kunst, in der Dichtung, im Menschenwesen, im Menschenleben. Die Verfolgung dieser ästhetischen Symbolik auf einzelnen Gebieten mag eine Probe für die Richtigkeit dieses Standpunktes ergeben.

Für den Menschen sind das schöne Angesicht, die ebensolche Gestalt, die edle Gehabung, die mündige Lebensführung Zeichen eines wertvollen Wesens. Ohne weiteres klar ist die Bedeutung, die der Schönheit auf dem Gebiete der Geschlechtsliebe — vom sogenannten Heiratsmarkt ist hier natürlich nicht die Rede — zukommt.

Nur durch finale, anthropomorphische Betrachtung des Gewaltigen im Hinblick auf unsere kleine ephemere Existenz ist der Eindruck des Sternenhimmels, des bewegten Meeres, des Hochgebirges zu erklären. Nur so auch die unbeschreibliche Schwermut, die die Natur dort hervorruft, wo ihre Leblosigkeit anregungslos in den Vordergrund tritt. Von Haller zu St. Pierre und Rousseau, von Hesiod zu Humboldt und Macpherson, von Vergil zu Goethe belehren uns alle Naturschilderungen darüber. „Der Dinge Wert ist, was wir davon empfinden", sagt schon der Erstgenannte in seinen Alpen.

Lag nun der ästhetische Eindruck auf anorganischem Gebiete in der finalen Auffassung der Kausalität, so handelt es sich nun auf dem anderen von vornherein finalen Gebiete lebendiger

---

[1]) Vgl. Plotin (*Περὶ τοῦ καλοῦ* pag. 57); *οὐ γὰρ ἂν πώποτε εἶδεν ὀφθαλμὸς ἥλιον, ἡλιοειδὴς μὴ γεγενημένος οὐδὲ τὸ καλὸν ἂν ἴδοι ψυχὴ, μὴ καλὴ γενομένη.* Vgl. Plato, Politeia, 508 (VI, 19): *Ἀλλ' ἡλιοειδέστατον γε οἶμαι τῶν περὶ τὰς αἰσθήσεις ὀργάνων.*

Vorgänge um eine ethische Betrachtung der Finalität. Überall aber läßt sich die ästhetische Wirkung als die eines Symboles in Hinsicht auf die vom Menschen in letzter Linie erstrebte lebendige Harmonie verstehen.

Was nun aber das Gebiet des Lebens selber anbelangt, so ist das Drama das höchste Symbol des Lebens und, wirklich dichterisch gestaltet, das höchste ästhetische Symbol. Es wäre konsequenter gewesen, wenn die französische Revolution 1793, statt einen statutarischen Kultus der Vernunft einzuführen, die öffentliche Aufführung edler Dramen beschlossen hätte. Die Konfliktslösungen des Dramas sind ethisch final verständlich. Das Unterliegen der ihrer selbst nicht klaren Minderwertigkeit ist komisch, und die Anschauung, die darauf anwendbar ist, ist die des Humors. Das Unterliegen der unbewußten Vollwertigkeit ist rührend. Die dementsprechende Anschauungsweise ist die der Sentimentalität. Das Unterliegen der bewußten mündigen Vollwertigkeit ist tragisch. Da es aber für solche Mündigkeit ein inneres Unterliegen nicht geben kann, so erscheint ihr Verhalten erhaben. Der Sieg der Minderwertigkeit, der mit dem Erliegen des Vollwertigen verbunden ist, ist satirisch, da ihr innerer Sieg unmöglich ist. Der Sieg der unbewußten Vollwertigkeit ist anmutig-idyllisch, der der mündigen würdig und dramatisch schlechthin. Ihm steht das Unterliegen der bewußten Minderwertigkeit gegenüber im Schauspiel, der unbewußten in der Komödie. Das innere Unterliegen der Vollwertigkeit kommt nicht vor und wäre auch eine Contradictio in adjecto.

Reines, losgelöstes Symbol der Einhelligkeit, aber auch des Weges zu ihr, der Tat, ist mit ihrer Harmonie und Melodie und ihrem Rhythmus die Musik. Mit ihr werden daher die Krieger zum lebeneinsetzenden Kampfe geleitet. Die Musik ist beherrscht vom Gesetz der Harmonie und daher fühlt jeder beim Anhören einer großen Musik, wie schon Schopenhauer sagt, was er im ganzen wert ist oder vielmehr, was er wert sein könnte. „Das unaussprechlich Innige aller Musik, vermöge dessen sie als ein so ganz vertrautes und doch ewig fernes Paradies an uns vorüberzieht, so ganz verständlich und doch so unerklärlich ist, beruht darauf, daß sie alle Regungen unseres innersten Wesens wiedergibt, aber ganz ohne die Wirklichkeit und fern von ihrer Qual.“ [1])

---

[1]) Neue Paralipomena (Reclam), S. 398. Welt als Wille, I, S. 312.

So ergibt sich allenthalben eine einfache Erklärung der ästhetischen Erscheinungen, nicht im Sinne des Seins, sondern des Werdens, nicht metaphysisch, sondern final.

Es liegt nahe, sich hier mit Nietzsches Duplizität des Dionysischen und Apollinischen auseinanderzusetzen. Man kann das Dionysische als das dem Leben zugrunde liegende Vorrationale, als das „ewige Ja des Seins", wie Nietzsche sagt, als „große Vernunft" gegenüber der bewußtgewordenen kleinen bezeichnen, oder, um mit Kant zu reden, als ein Corpus mysticum, das durch seine Betätigung besteht und mit dieser von vornherein final ist. Diese Finalität, aus der Region des Instinktes in die der Mündigkeit erhoben, wird apollinisch. An die Stelle des barbarischen Dionysos tritt der hellenische Apollo, Phoibos, der Lichtgott, der Reine, der Musagete, auf dessen delphischem Heiligtum der Spruch stand vom „Kenne dich selbst". Schiller sagt mit vielem Recht in seiner Abhandlung über naive und sentimentalische Dichtung: „Fürchte dich nicht vor der Verwirrung außer dir, aber vor der Verwirrung in dir, strebe nach Einheit, aber suche sie nicht in der Einförmigkeit, strebe nach Ruhe, aber durch das Gleichgewicht, nicht durch den Stillstand deiner Tätigkeit. Jene Natur, die du dem Vernunftlosen beneidest, ist keiner Achtung, keiner Sehnsucht wert. Sie liegt hinter dir, sie muß ewig hinter dir liegen. Verlassen von der Leiter, die dich trug, bleibt dir jetzt keine andere Wahl mehr, als mit freiem Bewußtsein und Willen das Gesetz zu ergreifen, oder rettungslos in eine bodenlose Tiefe zu fallen."

Es wird auf ästhetischem Gebiete eine bestimmte Harmonie als Harmonie an sich fingiert. Die Unwillkürlichkeit solcher Fiktion vermag an ihrem Wesen nichts zu ändern. Und unwillkürlich wird diese Fiktion wieder ausgeschieden und das Wohlgefallen teilt sich zwischen der anregenden speziellen und der symbolisierten, allgemeinen Harmonie. Es liegt dabei sozusagen eine unabsichtliche Absicht vor[1]), den speziellen Fall zum Idol zu machen, um alsbald beim symbolisierten Ideal anzulangen. Das ästhetische Gebiet erscheint so als ein Spezialfall der Philosophie des Als Ob, deren Wesen gerade hier zur selbständigen

[1]) Kant verweist in der Kritik der Urteilskraft an zahlreichen Stellen in ähnlicher Hinsicht auf eine „Zweckmäßigkeit ohne Zweck" und sagt direkt (S. 61): „Schönheit ist Form der Zweckmäßigkeit eines Gegenstandes, sofern sie ohne Vorstellung eines Zweckes an ihm wahrgenommen wird."

Geltung gelangt, während sie auf dem Gebiete des Wissens ein Faute de mieux bedeutet.

Der Weg vom Idol zum Ideal ist der Weg des Als Ob, aufrichtig, wahrhaft, wenn auch fiktiv oder symbolisch. Der Weg dagegen vom Ideal zum Idol ist der der Hypostase, des Hominismus, des Selbstbetruges.

Einen solchen Weg schlägt die Theorie ein von der „Kunst für die Kunst", des l'art pour l'art, deren Haltlosigkeit durch die Kadaverkultur und den selbstgefälligen Snobismus der Nurästheten (pourvu que le geste soit beau) genügend gekennzeichnet ist.

Die symbolische Ästhetik aber ist in ihrer Herrlichkeit ein mächtiger Beweis für die finale und ethische Lebensauffassung, ein Beweis, geführt durch die Schönheit für das autonome Maß und Ziel und für das Gute, eine Bewährung des Symbolisierten durch das Symbol.

VIII. Der Gang ins Unbekannte.

Es gilt hier nicht die Frage, ob der Tod für uns ein Ende bedeute, oder das Leben einen Anfang, in das wir oft aus nicht ganz würdigem, von uns übrigens unabhängigem Anlaß eingetreten sind.[1]) Wir wissen über diese Frage auch dann nichts, wenn wir sie auf die ganze Menschheit, ja auf das Leben als solches ausdehnen. Der Idee der Ewigkeit gegenüber ist die Geringfügigkeit eines Lebensalters kaum elender als die einer Jahrmilliarde. Die Einsicht in diese Dinge ist uns antinomistisch verschlossen und unser Wesen verlangt dennoch nach einer auflösenden Antwort.

Wir gehören der Menschheit, ja dem ganzen großen Leben an, von dem wir keinen Anfang kennen und kein Ende und das für uns ins Unbekannte weiterschreitet. In dieses Leben greifen wir

---

[1]) Kant, Kritik der reinen Vernunft, 2. Aufl., S. 807, weist darauf hin, daß „die Zufälligkeit der Zeugungen, die beim Menschen wie bei dem vernunftlosen Geschöpf von der Gelegenheit, überdem aber auch oft vom Unterhalte, von der Regierung, deren Launen und Einfällen, oft sogar vom Laster abhängt, eine große Schwierigkeit macht wider die Meinung der auf Ewigkeiten sich erstreckenden Fortdauer eines Geschöpfes, dessen Leben unter so unerheblichen und unserer Freiheit so ganz und gar überlassenen Umständen zuerst angefangen hat". — Von der Einheit des Lebens ausgehend, kann man auch bezüglich der vernunftlosen Geschöpfe die Frage der Unsterblichkeit stellen und sich dabei vorstellen, daß wir diesen Lebewesen nicht anders gegenüberstehen, als vielleicht uns selbst gegenüber höher geartete Wesen auf anderen Planeten.

ein mit unserer Tat. Sie ist unsere Antwort auf unsere großen Fragen, wofern sie gemäß unserem innersten Wesen geschieht, in dessen Sinne die Fragen gestellt sind. Mit der finalen Tat antworten wir auf die große finale Frage des Wozu und machen unsere Sehnsucht zu einer Hoffnung.

Diese Antwort ist bedeutsam und doch so bescheiden, wie unser Treiben auf Erden. Nur muß sie edel sein, das heißt, unserem besten Wissen entsprechend. Für unsere Person ist mit dem Adel der Tat die Frage erledigt; die Ethik ist die Realisierung für uns.

Was aber das Volk und die Menschheit betrifft, so handelt es sich um das Thema der Philosophie der Geschichte und um die Frage der Geschichtsauffassung.

Der Weg, den die Menschheit, schicksalsvollem Zufall ausgesetzt, ins Unbekannte zieht, ist einstweilen mit der Etappe des von ihr selbst zu verantwortenden Weltkrieges gekennzeichnet, mit der Abnahme der Zivilisation und der sporadisch vertretenen Kultur. Die große Frage der Verblutung der Kulturmenschheit und der Umstand, daß nicht, wie beim Zusammenbruche der Antike, neue, schöpferische Völkerreserven zur Verfügung stehen, läßt Ausblicke, wie Gobineau[1]) sie prägte, naheliegend erscheinen. Was für die Deutschen der Dreißigjährige Krieg bedeutet hat, das vermöchte in dieser Richtung für die europäische Menschheit der Weltkrieg zu werden. Es soll nicht kommen wie nach dem Untergange Griechenlands und Roms, doch sind die Blicke unwillkürlich auf die Entsagungskatastrophe gerichtet, die damals über die Menschheit hereingebrochen ist. Nicht so sehr übrigens auf die Katastrophe selbst und auf die chaotische Masse, die, von Kriegsschlägen und Bürgerkämpfen zermürbt, sich mit Enthusiasmus der christlichen, alexandrinisch-judäisch fermentierten eschatologischen Fassung heraklitisch-platonischer Jenseitslehren ergab.[2]) Wir blicken

[1]) Essai „Sur l'inégalité des races humaines", Conclusion générale: „La prévision attristante, ce n'est pas la mort, s'est la certitude, de n'y arriver que degradé."

[2]) Vgl. Bruno Bauer, Christus und die Cäsaren, 2. Aufl., Berlin, 1879, und andere seiner Werke.

Wieweit den nicht mehr stoischen Epiktet seine Lehre des Entsagens und Ertragens trieb, geht aus den rein demütigen Worten desselben hervor: „Hat jemand Böses von dir gesagt, so danke ihm, weil er dich nicht geschlagen hat; hat jemand dich verwundet, so danke ihm, weil er dich nicht tötete." Vgl. auch Encheiridion XXXIII, Ἐὰν τις.

Vgl. übrigens zur Sachlage auch Pauli epist. ad Cor., I, 1.

Daß die das Christentum vorbereitende Literatur beim Erstarken des christlich-

auch nicht auf die Anhänger der alten, längst verlorenen Sache der Götterkulte, für deren Erhaltung in Rom noch zuletzt der Stadtpräfekt Symmachus auftrat, der in seiner bekannten Relation an Theodosius und Valentinianus, die Herrscher des Ostens und Westens, darauf verweist, daß in religiösen Dingen die Vernunft versage und der sich dagegen auf das Herkommen beruft, das Rom groß gemacht habe. Symmachus nimmt immer wieder Anlaß, darauf hinzuweisen, „hominis culpam esse, non saeculi"; für eine Besserung fehle es nicht an den Zeiten, nur an den Menschen.[1]) Unser Blick richtet sich vielmehr auf jene Einzelnen, die in ihrer Zurückgezogenheit vor der Macht und vor dem Ruhme ihre Persönlichkeit voll wahrten und in ihrer Selbstgenügsamkeit die wahren Herren gewesen sind, um deren Stirn sich sozusagen der Königsreif des inneren Adels schlang, die Stoiker. Sie, die allein unter allen ohne Belohnung Gutes wollten, wären wahrscheinlich damals die Träger der Zukunft gewesen, hätte ihre Weltanschauung Zukunftsgedanken enthalten. Denn sie waren Helden und sie taten, wie sie dachten. Die große Überzahl jener, die anders meint und anders handelt, wenn Leidenschaft oder Eigennutz sprechen, die kommt nur als Ballast in Betracht und ist der Nährboden für Cäsarismus und Ochlokratie. Das Schicksal aber wird von jener Minorität getragen, die wohl nur im idealen Falle zur Majorität werden kann und die im Sinne mündiger Rechenschaft und Ethik handelnd, den Zukunftsgedanken der Menschheit bewahrt und betätigt.

Die Wahrheit ist ein starker Trank. Überblickt man nach genauerer Kenntnis der Menschengeschichte ihren gesamten Verlauf, so kommt man unerachtet herrlicher Details wohl zu dem Schlusse, daß ihre bisherige Entwicklung gar nicht sehr würdevoll gewesen ist und gar nicht viel von einer Kultur erkennen läßt. Von einem transzendenten Sinn zu sprechen, wäre freilich überhaupt und unter allen Umständen ein imbeziler Optimismus. Jedoch auch in Hinsicht auf mündige Entfaltung kann bisher nur von bloßen

---

kirchlichen Selbstbewußtseins verdächtigt und vernichtet wurde, darüber vgl. Pfleiderer, Die Philosophie des Heraklit, S. 481f., wo geradezu der Satz als geltend gebrandmarkt wird: Pereant, qui ante nos nostra dixerunt. Dort wird auch auf Johann., X, 8, und auf die für das Verschwinden der antiken Literatur sehr charakteristische Stelle Apostelgeschichte, XIX, 19, verwiesen.

[1]) Symmachus, Epistolae, X, 54, 15; III, 43. — Die tüchtigen und schöpferischen Elemente waren längst der kriegerischen Verblutung, den Proskriptionen und in der Kaiserzeit der Ausmordung zum Opfer gefallen.

Ansätzen gesprochen werden, die hier und da im ganzen Laufe der Geschichte zu bemerken sind, wobei wohl nicht zuletzt der klassischen Antike gedacht werden muß.

Daß aber die Menschengeschichte kein blindes, zweckloses Geschehen sei, das herbeizuführen, das in sie hineinzutragen, liegt an uns. Die Tugend ist nicht, wie Schopenhauer meint, ein Fremdling und ein Wunder auf Erden; denn nochmals sei es festgestellt, ihre Heimat sind die Herzen tugendhafter Menschen und deren Wesen selber ist das autonome Wunder der Menschheit.

Jeder Einzelne hat es in der Hand, in seinem Bereich den großen Weg im Sinne des besseren Selbst der Menschheit einzuschlagen und zu fördern, den Weg der Liebe, der Ethik und der Tat ins Unbekannte.

Dieser Weg, dieses Schreiten auf der Bahn der Durchsetzung menschlichen Maßes und Zieles ist der autonome Sinn der Geschichte der Menschheit. Und dieser Sinn ist der einzig mögliche. Je besser der Mensch selber ist, um desto gewaltiger wird für ihn der Sinn der Geschichte. Und desto unabweislicher die Bewährung ausdauernder Tatkraft, mündiger Bescheidenheit, wahrhaftiger Entschlossenheit.

Da alles Menschenwerk der Ethik unterliegt, so gilt das auch von der Politik, sowohl in Hinsicht auf den einzelnen Staat und das einzelne Volk, als auch in Hinsicht auf das Zusammenleben der Staaten und Völker.[1]) Die Lüge hat in der Geschichte keinen Bestand. Mögen wahre Taten leider selten sein: Scheinaktionen und lügende Taten führen zur Haltlosigkeit der Werke.

Nach dem Thema von der Philosophie und vom Sinn der Geschichte noch einige Worte zur Frage der Geschichtsauffassung.[2]) Sie ist eine Folge der Weltanschauung und leider haben bei ihr wie bei dieser die Einseitigkeiten überwogen. Die Geschichtsauffassung ist von größter Bedeutung für die Fragen der wirklichen Organisation und damit für die Ermöglichung einer Chance der Guten und Hoffnungsvollen statt einer solchen der Schlechten. Wir sahen, daß der Bereich der menschlichen Betätigung auf das Gebiet des Geistigen und des Stofflichen und dann des diantinomistisch Lebendigen sich erstreckt. Es ist leicht einzusehen, daß jedem

---

[1]) Vgl. dagegen Spinoza, Tractatus politicus, III, 14.

[2]) Die Soziologie als Wissenschaft vom sozialen Leben unterliegt der Würdigung vom Standpunkte philosophischer Rechenschaft nicht weniger und nicht mehr als die Geschichte.

dieser Gebiete eine Ordnung im Leben entspricht. Um es gleich vorwegzunehmen: dem geistigen die Ungebundenheit, der Anarchismus; dem stofflichen die Gebundenheit, der Sozialismus; dem lebendigen die autonome Organisation.

Wie auf dem Gebiete der Weltanschauung, so hat sich auch hier der einseitige Dogmatismus eines jeden der beiden antinomistischen Extreme der übrigen Gebiete bemächtigt, sei es der spiritualistische, sei es der materialistische Dogmatismus, jeder in seiner Weise.

Betrachten wir zuerst die ökonomische Geschichtsauffassung, die der materialistischen Weltanschauung entspricht. Auf dem ihr zugehörigen Gebiete der Wirtschaft besteht sie zu Recht. Das wirtschaftliche Gedeihen kann nur eintreten, wenn auch volle Gebundenheit und Gleichheit eintritt. Wie unrationell es ist, die wirtschaftliche Produktion dem Zufall, der Spekulation, der Regellosigkeit und den Krisen zu überlassen, das liegt wohl auf der Hand. Nicht minder, wieviel unnötig vergeudete Arbeitskraft zumal auch an dem komplizierten Apparate der heutigen vermögensrechtlichen Organisation erspart, wieviel Verschwendung wirtschaftlicher Güter vermieden, welche Höhe der äußerlichen Zivilisation dann erreicht werden kann.[1]) Nicht genug an dem. Wenn jeder erst wirtschaftlich außer Sorge gestellt ist, dann ist erst jeder auch äußerlich frei. Dann erst ist ein jeder in der Lage, seine beste Kraft zu widmen. Dann erst kann auch die werktätige Liebe, des Lebens wahrer goldener Baum, freien Spielraum bekommen, der heute überwuchert wird durch das System der karitativen Almosengnade, sowie durch das gleichgesinnte Gnadensystem der auf gute Taten zugesagten transzendenten Belohnung. Dann erst kann auch die übergroße Bedeutung der Gattenwahl in gutem Sinne zur Geltung kommen usw. Der ethisch Minderwertige andererseits würde dann erst, soweit heute seine wirtschaftliche Übermacht in Frage kommt, entwaffnet sein und die Bahn in derselben Hinsicht frei sein für die Tüchtigen.

---

[1]) Wenn in der heutigen wirtschaftlichen Organisation irgendwo im großen Arbeitskraft erspart wird, so tritt jedesmal statt einer Verbesserung der allgemeinen wirtschaftlichen Lage eine wirtschaftliche Krise und eine Katastrophe für die „Arbeitnehmer" ein. An der Stelle der gesellschaftlichen Produktion von Gebrauchswerten sehen wir die private und rücksichtslose Finanzierung des Kapitals zu ausbeuterischen Zwecken mittels des Geldes als einer bloßen Abstraktion von Tauschwerten.

Wird aber hinwiederum dieser Grundsatz der Gebundenheit auf die Gebiete des Intellektes und der Autonomie übertragen, so entsteht eine geistige Reglementierung und persönliche Unfreiheit, sowie ein Quietismus und Fatalismus in Hinsicht auf die mündige Ordnung, wie sie ja der bekannten marxistischen ökonomischen Geschichtsauffassung tatsächlich anhängen und in ihrer Doktrin vom unaufhaltsamen, mechanisch-automatischen, gesellschaftlichen Prozesse eine Reinkultur gefunden haben.

Die intellektualistische Geschichtsauffassung andererseits führt mutatis mutandis zu gleichen Erscheinungen und Folgen, nur kommen dabei die umgekehrten Extreme in Frage. Auf geistigem Gebiete betätigt diese Geschichtsauffassung mit Recht die schrankenloseste Freiheit. Im übrigen sei aber nur an das wirtschaftliche Laisser faire erinnert und an die daraus entspringende Überantwortung der einzelnen an die minderwertigen Nutznießer der Korruption und der Ausbeutung.

Wir sehen in Wirklichkeit tatsächlich zwei mächtige Richtungen am Werke, die den beiden extremen Geschichtsauffassungen entsprechen, deren aber jede das ihr entgegengesetzte Gebiet in Beschlag zu nehmen sucht. Einerseits die kapitalistische Richtung, die vom wirtschaftlichen Anarchismus ausgehend durch Not und Überfluß die Geister beherrschen will, und andererseits die intellektuelle Richtung, die, vom geistigen Sozialismus ausgehend, Gedanken vorzuschreiben, zu reglementieren, zu dogmatisieren und durch geistige Hörigkeit die wirtschaftliche Unterjochung herbeizuführen trachtet. Fast nur, was diesen, jede auf falschem Standpunkte stehenden, auf falschem Wege gehenden Mächten dienlich ist, gelangt zur Geltung.

Inmitten aber wartet das Volk und warten die Völker. Inmitten ist das Gebiet des Menschen selber, das Leben. Seinem Wesen ist nicht die ökonomische und nicht die intellektuelle, ihm ist nur die lebendige Geschichtsauffassung angemessen.

Der lebendigen Geschichtsauffassung entspricht es, daß die Ökonomisierung auf das ökonomische Gebiet sich beschränke, und daß die Intellektualisierung allein auf geistigem Gebiete sich betätige. Vor allem anderen aber, daß der lebendige Bereich, der zwischen jenen entgegengesetzten Gebieten gelegen ist, nicht zum Opfer werde, sei es der Ökonomisierung, sei es der Intellektuali-

sierung. Auf diesem lebendigen Gebiete gilt es Autonomie und Solidarität zugleich.[1])

Doch ist hier nicht der Ort, in solcher Richtung weiteres zu erörtern.[2]) Es durfte sich nur darum handeln, auch in Hinsicht auf die Geschichtsauffassung die Grundsätze dieser Philosophie und ihre Fruchtbarkeit zur Geltung zu bringen. —

Die Frage der Mündigkeit ist zur Lebensfrage geworden. Die formelle Aufhebung unehrenhafter und beschämender Hörigkeit gehört zwar zur äußeren Autonomie, sie bedeutet jedoch keineswegs die Mündigkeit selbst. Mündigkeit ist nur durch Rechenschaft und Ethik möglich. Ihr Weg geht ins Unbekannte und ist von heute auf morgen. Doch ist er ein wertvoller Weg. Dürftig und unbescheiden zugleich nimmt sich die prinzipielle Entsagung aus dagegen. Und er ist der Weg der Arbeit, der Autonomie, der Liebe, des Lebens. Es braust ein Ruf, so wird es inmitten zukunftsreich bleibender Völker gelten müssen, es braust ein Ruf nach Mündigkeit, nach Rechenschaft, nach Ethik und nach Tat.

---

[1]) Unschwer lassen sich diese Grundsätze auch auf den völkerrechtlichen Bereich, z. B. in Hinsicht auf großes Wirtschaftsgebiet und nationale Autonomie übertragen.

[2]) Darum unterbleibt auch die Darlegung eines Zustandes, wie er nach vorliegender Geschichtsauffassung jenem nach der Götterdämmerung entspräche: daß Lokes Einfluß gebrochen und Balders Genie und Höders heilige Einfalt versöhnt sind.

Die ästhetische Illusion und ihre Kritiker.

Von

Konrad Lange.

Inhaltsübersicht.

Die Illusionsästhetik und die Philosophie des Als-ob. Vaihingers Urteil über jene. Kurze Rekapitulation der Illusionstheorie: Künstlerische Illusionen und Jahrmarktsillusionen. Wegfall der wirklichen Täuschung in der Kunst. Die Wachsplastik. J. von Schlosser. Täuschungfördernde und täuschunghindernde Elemente. Die zwei Vorstellungsreihen. Bedingtheit der Naturnachahmung. Wichtigkeit des persönlichen Stils für die Anschauung des Kunstwerks. Extreme, d. h. unkünstlerische Arten der Kunstanschauung. Gleichzeitiges und gleichstarkes Erleben der zwei Vorstellungsreihen als Vorbedingung des künstlerischen Genusses. Widerlegung des erkenntnistheoretischen Einwands. Vereinbarkeit der Illusionstheorie sowohl mit dem philosophischen Idealismus als auch mit dem kritischen Realismus. Größere Vollständigkeit der Natur im Vergleich mit dem Kunstwerk. Die verschiedenen Illusionen. Die Illusionsspiele. Das Freiheitsgefühl.

Die Kritik Meumanns. Ihre Form. Ihr Inhalt. Verdrehung meiner Behauptungen. Künstlerisches Banausentum Meumanns. Seine Widerlegung der Illusion als wirklicher Täuschung. Seine Widerlegung der Illusion als bewußter Selbsttäuschung. Unentwirrbare Gedankenkonfusion. Banalität des Kontemplationsstandpunktes. Einseitigkeit der Inhaltsästhetik. Verhältnis von Form und Inhalt. Wechsel der Vorstellungsreihen. Falscher Einwand Ludwig Goldsteins dagegen. Bild vom Pendel. Meumanns Polemik dagegen. Sein völliges Aufgehen im Inhalt = volle Selbsttäuschung. Notwendigkeit des Täuschungsbewußtseins. Freiheitsgefühl. Wie Kinder und Ungebildete die Kunstwerke genießen. Angebliche Unmöglichkeit des Vorstellungswechsels. Versuch Meumanns, die täuschunghindernden Momente als Störungen des Kunstgenusses nachzuweisen. Ihre unvollständige Aufzählung. Der Stil als täuschunghinderndes Element. Panoramen und Panoptiken. Ablehnendes und ungehöriges Schlußurteil Meumanns über die Illusionstheorie.

Gegenüberstellung zustimmender Urteile über die Illusionstheorie: Janitsch, Schaumkell, Gregori.

Die Kritik Streiters. Kunsthistorische und psychologische Methode. Streiters Polemik gegen den Terminus „bewußte Selbsttäuschung". Nachweis, daß er zutreffend ist. Berufung auf Lipps. Dessen Kritik der bewußten Selbsttäuschung. Unverständlichkeit seiner Beweisführung. Die „ästhetische Realität". Unklarheit der Begriffe „reale Welt" und „ästhetischer Schein". Klarheit des Begriffs „bewußte Selbsttäuschung". Streiter gegen die Farbenillusion. Diese nachgewiesen am Verhalten Böcklins. Kritik der Einfühlungstheorie. Falsche Auffassung der architektonischen Wirkung. Die täuschunghindernden Elemente in der Baukunst. Unhaltbarkeit meiner Begriffe „Anschauungsillusion" und „Scheingefühl". Dadurch gewonnener neuer Beweis für die Zweiheit der Vorstellungsreihen. „Gefühlsvorstellung," „Vorstellungsgefühl." Persönliches. Bildliche Redeweise der „wissenschaftlichen" Psychologie. Streiters Polemik gegen den Wechsel der beiden Vorstellungsreihen. Einheitliche und zusammengesetzte Gefühle. Gregori über die zwei Vorstellungsreihen. Goethes „Hin- und Herfallen zwischen Angst und Bewunderung". Seine „selbstbewußte Illusion". Meumann und Streiter contra Goethe. Einwand Paps gegen die Herbeiziehung Goethes. Das Komische. Die Illusionsspiele. Ästhetische Anschauung der Natur. Die umgekehrte Illusion. Das Häßliche. Streiters Einwand in dieser Beziehung als hinfällig nachgewiesen.

I.

Seit dem Erscheinen meines „Wesens der Kunst“[1]) ist die von mir vertretene Illusionstheorie sehr oft zum Gegenstande kurzer polemischer Bemerkungen und eingehender kritischer Untersuchungen gemacht worden. Wollte ich mich mit allen meinen Kritikern auseinandersetzen, so müßte ich ein neues Buch schreiben, mindestens ebenso groß wie das erste. Ob ich noch dazu komme, hängt nicht von meinem Willen ab. Wenn man die Sechzig überschritten hat, kann man nicht mehr auf Jahre hinaus über seine Zeit verfügen. Auch interessiert mich gegenwärtig ein anderer literarischer Plan mehr als das ästhetische Problem, das ich als erster eingehend behandelt habe.

Dennoch glaubte ich mich dem Wunsche des Herrn Herausgebers, an dieser Stelle eine kurze Darlegung meiner Theorie und eine Kritik der dagegen vorgebrachten Haupteinwände zu geben, nicht entziehen zu sollen. Denn es war mir eine große Freude, in dem Vorworte seiner Als-ob-Philosophie[2]) das Urteil zu lesen: „In der Ästhetik hat die Philosophie des Als-ob ebenfalls schon ihre Vertretung. Denn die Ästhetik hat das Glück, ein grundlegendes Werk zu besitzen, in welchem die Fiktion, die Als-ob-Betrachtung unter dem Namen der ‚bewußten Selbsttäuschung‘ als Prinzip des künstlerischen Schaffens und Genießens dargestellt worden ist: Es ist dies Konrad Langes ‚Wesen der Kunst‘, eine mustergültige Darstellung des Als-ob in der Ästhetik oder der Ästhetik des Als-ob.“ So will ich mich denn dem mir ausgesprochenen Wunsche nicht entziehen, obgleich ich mir wohl bewußt bin, daß meine ästhetischen Überzeugungen nicht wichtig genug sind, um eine so umfassende philosophische Weltanschauung wie die Als-ob-Philosophie bestätigen oder unterstützen zu können. Dem Vorschlag einer kritischen Darstellung entsprechend sollen hier zunächst die Einwände der beiden Schriftsteller behandelt werden, deren ablehnendes Urteil vor allem die Ursache gewesen ist, daß so viele Kunsthistoriker und Ästhetiker sich mit der Illusionstheorie nicht haben befreunden können.

---

[1]) Berlin, G. Grotesche Verlagsbuchhandlung, 1901, 2 Bände. Die zweite Auflage in einem Bande (1907) ist eine völlige Umarbeitung der ersten.

[2]) Die Philosophie des Als-ob, herausgegeben von H. Vaihinger. Berlin 1911, S. XII.

Die künstlerische Illusion.

Ich schicke eine kurze Rekapitulation meiner Lehre voraus, um dem Leser, der mein Buch nicht zur Hand hat, die Hauptpunkte derselben in Erinnerung zu bringen.

Illusion im künstlerischen Sinne ist nicht wirkliche Täuschung. Denn wir werden durch ein gutes Kunstwerk niemals wirklich getäuscht. Jahrmarktillusionen wie Panoramen, Panoptiken, höhere Magie, Taschenspielerei, Jongleurkunst u. dgl., die auf Sinnestäuschung hinauslaufen, sind keine künstlerischen Betätigungen im höheren Sinne. Auch bei einigen echten Künsten, wie der Architektur, der Musik, der Poesie und dem Tanze kann von Täuschung keine Rede sein. Nur bei den sogenannten nachahmenden Künsten, nämlich der Schauspielkunst, der Malerei und Plastik, kann uns allenfalls der Gedanke kommen, daß es sich um Täuschung handle. Aber auch da sind wir uns während der Anschauung immer bewußt, daß die Darstellung mit dem Dargestellten nicht identisch ist. Es fällt uns nicht ein, in einem Landschaftsgemälde ein wirkliches Stück Natur, in einer Porträtbüste eine lebendige Person, in dem Schauspieler, der den Wallenstein gibt, den historischen Wallenstein zu sehen. Was wir sehen, ist für uns vielmehr ein Surrogat der Natur, eine Nachahmung der Wirklichkeit, die sich offen und ehrlich als solche gibt. Jeder Versuch, eine wirkliche Täuschung hervorzubringen, ist deshalb im künstlerischen Sinne zu verwerfen. Nicht nur dann, wenn er gelingt, sondern auch dann, wenn die Täuschung infolge technischer Mängel unvollkommen bleibt. Denn ein Versuch mit untauglichen Mitteln kann niemals befriedigen. Deshalb beruhen die sogenannten Illusionsanekdoten des Altertums und der Renaissance (die Trauben des Zeuxis, die Schwalben Lionardos usw.) auf einer falschen Auffassung der Kunst. Deshalb sind Wachsfiguren mit echten Kleidern und echten Haaren, auch wenn sie gut ausgeführt sind, unkünstlerisch[1]), Panoramen mit Vermischung natürlicher und künstlicher,

[1]) Anders J. von Schlosser, Geschichte der Porträtbildnerei in Wachs, Jahrbuch der Kunstsammlungen des Allerhöchsten Kaiserhauses, XXIX, 1910/11, S. 171 ff. Seine Einwendungen gegen meine Auffassung haben mich nicht überzeugt. Ich gebe zu, daß es bessere und schlechtere Wachsbüsten mit echten Haaren und Gewändern gibt. Aber mir ist keine bekannt, die nicht einen schreckhaften Eindruck machte. Ich sehe deshalb in der Wachsplastik eine einseitige Überspannung des Illusionsprinzips und erkläre mir daraus, daß diese Gattung in der Geschichte der Kunst eine so geringe Rolle gespielt hat.

plastischer und malerischer Elemente zum Zwecke der Sinnestäuschung verwerflich.

Daß die wahre Kunst uns nicht wirklich täuscht, beruht darauf, daß sie neben den täuschungfördernden Elementen (Naturwahrheit, Naturanalogie) auch täuschunghindernde Elemente hat. Dazu gehören: in der Malerei der Rahmen, in der Plastik das Postament, in der Schauspielkunst das Podium der Bühne mit Kulissen und Soffiten, in der Poesie der Reim und das Metrum, in der Musik der Rhythmus und die Harmonie, in allen Künsten aber der Stil als Ausdruck einerseits des verwendeten Materials, andererseits der Persönlichkeit des Künstlers, der dieses Material zum Kunstwerk gestaltet hat. Diese täuschunghindernden Elemente sind aber nicht nur vorhanden, worüber ja kein Zweifel bestehen kann, sondern wir nehmen sie auch bei der Anschauung des Kunstwerks wahr. Sie sind während dieser Anschauung in unserem Bewußtsein, sie gehören als integrierender Bestandteil zu unserem ästhetischen Genusse. Das wird eben durch die unkünstlerische Wirkung aller Jahrmarktillusionen bewiesen, in denen diese täuschunghindernden Elemente ausgeschaltet sind.

Ist das aber richtig, so besteht unsere ästhetische Anschauung in einem Erleben zweier Vorstellungsreihen. Die eine derselben enthält die täuschungfördernden, die andere die täuschunghindernden Elemente. Oder mit anderen Worten: die eine bezieht sich auf den Inhalt, die andere auf die Form der Darstellung. Der Inhalt ist das, was schon vor der künstlerischen Gestaltung da war, und was durch mehr oder weniger freie Nachahmung in das Kunstwerk übertragen worden ist. Also: Menschen, Tiere, leblose Gegenstände, Himmel, Wasser, Gedanken, Gefühle und Stimmungen der Menschen; alles Wirklichkeiten, die im Leben, auch ohne Hinblick auf die künstlerische Darstellung vorhanden sind. Die Form dagegen ist das, was der Künstler zu diesem Inhalt hinzubringt, die Art, wie er die Natur auswählt, die ihr entnommenen Elemente zusammenstellt, sein Vorbild vereinfacht, akzentuiert, ins richtige Licht setzt usw.

Denn die Nachahmung der Natur kann in der Kunst nur eine sehr bedingte sein. Das gilt selbst von denjenigen Künsten, die man gewöhnlich als „nachahmende" bezeichnet, d. h. von der Schauspielkunst, der dramatischen und epischen Poesie, der Malerei und Plastik. Hier richtet sie sich zunächst nach der Art des Materials und der Technik, die der Nachahmung gewisse Schwierigkeiten

in den Weg legen, weiterhin nach gewissen optischen und akustischen Forderungen, die in den Darstellungsmitteln der Kunst begründet sind, endlich und vor allem nach der Individualität des Künstlers, der seine besondere Vorliebe für gewisse Erscheinungen der Wirklichkeit und eine bestimmte Art der künstlerischen Gestaltung hat.

Obwohl nun unser ästhetisches Phantasieerlebnis darin besteht, daß wir das Kunstwerk in Natur umdeuten, ein Gemälde z. B. vermöge unserer Phantasie in die Wirklichkeit übersetzen, ist es doch ganz selbstverständlich, daß wir in einem Kunstwerk, wenn wir es überhaupt künstlerisch anschauen, nicht nur die in ihm dargestellte Natur, also z. B. Menschen, Tiere, Bäume, Haß, Zorn oder Liebe, sondern daneben auch die Mittel sehen, die der Künstler angewendet hat, um diesen Elementen eine künstlerische Form zu geben. Das will heißen, daß wir bei der Anschauung des Kunstwerks auch den persönlichen Stil seines Schöpfers im Bewußtsein haben. Für einen künstlerisch gebildeten Menschen bedarf diese Tatsache keines Beweises. Außerdem ist es selbstverständlich, daß wir die materiellen Gegebenheiten des Kunstwerks, den Rahmen des Bildes, seine Flächenhaftigkeit, seine auf die Leinwand aufgetragenen Ölfarben, das weiße Korn des Marmors, das Postament der Statue usw. wahrnehmen. Die Folge dieses Wahrnehmens ist es ja eben, daß wir uns durch das Kunstwerk nicht wirklich täuschen lassen. Was wir bei seinem Anblick erleben, ist also nur bis zu einem gewissen Grade eine Täuschung. Es ist eine solche und ist es doch wieder nicht. Die Täuschung, der wir uns hingeben, bleibt uns als solche während der Anschauung immer bewußt. Mit einem Worte: Es ist eine „bewußte Selbsttäuschung".

Diese bewußte Selbsttäuschung besteht aus zwei strenggenommen einander ausschließenden Vorstellungsreihen, deren eine sich auf den Inhalt, die andere auf die Form bezieht. Oder, wie man auch sagen könnte, deren eine sich auf die gedachte Natur, die andere auf die wahrgenommene Kunst bezieht. Jene ist, wie man zu sagen pflegt, „gegenständlicher", diese künstlerischer Art. Die ästhetische Gesamtanschauung besteht also, daran ist streng festzuhalten, weder in dem Erleben der einen, noch auch in dem Erleben der anderen Vorstellungsreihe. Sondern sie besteht in dem Erleben beider Vorstellungsreihen zusammen. Sie wird erst dadurch ästhetisch, daß wir die beiden Vorstellungsreihen gleichzeitig, und zwar ungefähr in gleicher Stärke erleben. In letzterer Beziehung handelt es sich freilich um einen Idealfall,

der nur selten eintreten wird. In den meisten Fällen überwiegt nämlich die eine Vorstellungsreihe. So sieht z. B. der Laie in der Regel fast nur den Inhalt des Bildes, d. h. er läßt sich durch die in ihm dargestellte Natur zu den Gefühlen anregen, zu denen eben diese Natur, wenn sie Wirklichkeit wäre, ihn anregen würde. Der Künstler dagegen, oder der mit allen Hunden gehetzte Ästhet oder Kunstkritiker sieht vielleicht nur oder fast nur die Form, d. h. das künstlerische Problem, das in dem Kunstwerk gelöst ist. Beide Arten der Anschauung sind einseitig. Das Wahre, d. h. die ideale Anschauung liegt in der Mitte. Sie ist durch das gleichzeitige und womöglich gleichstarke Erleben der beiden Vorstellungsreihen gekennzeichnet. In gewisser Weise stellt sich dieses gleichzeitige Erleben als eine Vergleichung dar. Wir vergleichen unwillkürlich das Kunstwerk mit der Natur. Und unser ästhetischer Genuß hängt wenigstens zum Teil von dem Grade der Übereinstimmung beider ab.

Man könnte gegen diese Auffassung den erkenntnistheoretischen Einwand erheben, daß das, was wir Natur oder Wirklichkeit nennen, tatsächlich gar keine Wirklichkeit ist, da wir ja nur über die Erscheinung der Dinge zu urteilen vermögen. Und man könnte daraus schließen, daß es unmöglich sei, das Kunstwerk mit der Natur zu vergleichen oder es gar phantasiemäßig in die Wirklichkeit zu übersetzen. Aber dieser Einwand würde die Illusionstheorie nicht treffen. Denn abgesehen davon, daß der erkenntnistheoretische Idealismus eine bestimmte Weltanschauung voraussetzt, der die Weltanschauung des (nicht nur naiven, sondern auch kritischen) Realismus gegenübersteht, würde die Illusionstheorie auch dann ihre Geltung behalten, wenn man genötigt wäre, die Wirklichkeit der Erscheinungen zu leugnen. Denn es ist psychologisch ganz einerlei, ob ich sage: Beim Anblick des Kunstwerks entwickle ich mir in der Phantasie aus der Wirklichkeit „Kunstwerk“ die Wirklichkeit „Natur“, oder ob ich sage: Ich entwickle mir aus der Vorstellung „Kunstwerk“ die Vorstellung „Natur“. Ebenso ist es einerlei, ob ich sage: Bei der ästhetischen Anschauung vergleiche ich die Wirklichkeit „Kunstwerk“ mit der Wirklichkeit „Natur“, oder ob ich sage: Ich vergleiche die Vorstellung „Kunstwerk“ mit der Vorstellung „Natur“. Im einen Falle sind es zwei Dinge, im anderen zwei Vorstellungen, die miteinander verglichen werden. Das ist für die Tatsache der Vergleichung ganz einerlei. Denn diese beiden Dinge oder Vorstel-

lungen müssen zusammen in unserem Bewußtsein sein. Wenn man zwei Dinge oder Vorstellungen miteinander vergleichen will, muß man sie notwendig beide zusammen im Bewußtsein haben.

Um diese Zweiheit, d. h. die Verschiedenheit dieser Vorstellungen nun ganz zu verstehen, muß man sich vor allem klar machen, daß die Natur immer viel vollständiger ist als das Kunstwerk. Ein Porträt ist ein totes, stummes, flächenhaftes und bewegungsloses Abbild einer Person, das keine Gedanken, keine Gefühle, keinen Charakter hat: Ölfarben auf Leinwand. Die Person aber, die in ihm dargestellt ist, und die dem Maler in den meisten Fällen selbst Modell gesessen hat, ist ein lebendiges, im Raume sich bewegendes Wesen, das spricht und handelt, Gedanken und Gefühle hat und solche äußert. Wenn wir also sagen: Das Porträt ist „sprechend", es versetzt uns in die Illusion der betreffenden Person, so meinen wir damit nichts anderes als: Es regt uns zu der Vorstellung einer Natur an, die viel vollständiger, vielseitiger und umfassender ist als das Abbild von ihr, welches wir vor uns haben. Was bei der Wahrnehmung in uns entsteht, sind lediglich optische Vorstellungen. Was wir aber in der Phantasie erleben, sind nicht nur optische, sondern auch akustische und taktile Vorstellungen, außerdem Gedanken und Gefühle der allerverschiedensten Art.

Es gibt nämlich verschiedene Illusionen, je nach dem Sinnesgebiet, dem eine Kunst angehört, und je nach den Materialien, aus denen sie ihre Werke herstellt. In der Malerei sind es die Stoffillusion und die Raumillusion, in der Plastik die organische und die Bewegungsillusion, in der Baukunst die Kraftillusion (Vorstellung des Tragens usw.), in der Poesie die Gefühls- und Stimmungsillusion, in der Musik die Geräusch-, die Bewegungs- und die Stimmungsillusion, die an erster Stelle stehen. Kurz, man kann alle Künste unter den Begriff der Illusion bringen, wenn man sich nur klar macht, daß die Illusion sich auf ganz verschiedene Seiten der Natur, auf ganz verschiedene Erscheinungsformen der Wirklichkeit beziehen kann. Hieraus vor allem ist eben zu schließen, daß die Illusion das eigentliche Kennzeichen der höheren Kunst ist. Und eine Bestätigung dafür ergibt sich aus der Tatsache, daß alle niederen Künste, sowie alle nicht künstlerischen Tätigkeiten des Menschen die Illusion, wenigstens in der Form der bewußten Selbsttäuschung, nicht kennen. Allerdings mit einer Ausnahme, das ist nämlich das Spiel. Die Illusionsspiele, die wir sowohl

bei Kindern wie bei Tieren finden, sind nichts anderes als eine primitive Vorstufe der Kunst. Man kann diese geradezu als ein verfeinertes, ins Geistige emporgehobenes Spiel bezeichnen. Spiel ist der allgemeine, Kunst der besondere Begriff. Nicht jedes Spiel ist Kunst, aber jede Kunst ist Spiel. Dadurch wird die Kunst keineswegs herabgesetzt. Denn auch das Spiel hat einen wichtigen Beruf im menschlichen Leben. Kunst und Spiel sind nicht nur eine Erholung, nicht nur Lust und Vergnügen. Sondern sie sind auch Mittel zu einem höheren Zweck, nämlich zur Ergänzung unseres lückenhaften Daseins und zur Erzeugung jenes Freiheitsgefühls, ohne welches wir uns geistig der Welt gegenüber nicht behaupten könnten.

Ich wende mich nun zu den Kritikern der Illusionstheorie.

1. Meumann.

Die ungünstigste Rezension, die meine Theorie erfahren hat, ist die von Ernst Meumann.[1] Ein Sohn von mir, der sich als Leutnant in einem französischen Gefangenenlager befindet, und dem dort durch Zufall das 30. Bändchen von „Wissenschaft und Bildung“ in die Hände fiel, schrieb mir, er habe sich, als er das betreffende Kapitel gelesen, seines Vaters geschämt. Die Form der Polemik ist allerdings etwas ungewöhnlich. Aber man weiß ja, daß da, wo die Argumente am schwächsten sind, der Mund am vollsten genommen wird. Schelten tut nur ein Kritiker, der nichts zu sagen weiß. Und die Gründe, die Meumann vorbringt, sind wirklich so schwach, daß man den Eindruck gewinnt, er habe das „Wesen der Kunst“ überhaupt nicht gelesen. So heißt es gleich zu Anfang: „Den Kunstinstinkt faßt Lange auf als das Bedürfnis des Menschen nach Illusion (Täuschung).“ Ich traute meinen Augen kaum, als ich das las. Das Wort Illusion wird in der Klammer durch „Täuschung“ erklärt, während doch gerade ich den bindenden Nachweis geführt hatte, daß die künstlerische Illusion keine Täuschung, ja geradezu das Gegenteil einer solchen sei. Es wäre für Meumann ein Leichtes gewesen, statt „Täuschung“ zu schreiben: „bewußte Selbsttäuschung“. Aber nein, der Leser mußte zunächst einmal gegen meine Theorie eingenommen werden. Und dazu diente die er-

[1] Ernst Meumann, Einführung in die Ästhetik der Gegenwart, 1908, S. 66ff.

wähnte Verwechslung, die nach meiner Erfahrung allen begegnet, die zum erstenmal von der Illusionstheorie hören. Es handelt sich also hier um eine bewußte Irreführung des Lesers.

Ich hatte zum Beweise für die Behauptung, daß der Mensch ein angeborenes Bedürfnis nach Illusion habe, die Spiele der Kinder angeführt, die ja bekanntlich, wie Groos nachgewiesen hat, zum großen Teil Illusionsspiele sind. Wenn ein Kind in einem Sofakissen ein Baby oder in einem Stiefelknecht eine Geige sieht, wenn Knaben leidenschaftlich mit Bleisoldaten, Mädchen mit Puppen spielen, so tun sie das gewiß nicht, weil sie kein angeborenes Illusionsbedürfnis haben. Meumann ist anderer Ansicht. „Es ist unrichtig", sagt er, „daß die Menschheit ein angeborenes Illusionsbedürfnis hat. Von einem Bedürfnis nach Illusion kann man höchstens bei einzelnen, besonders phantastisch veranlagten Individuen (!) sprechen, oder bei gewissen Schichten der Bevölkerung und bei primitiven Völkern und niederen Kulturstufen. Ich selbst weiß mich von jeder Art von Illusionsbedürfnis frei."

Ich habe Meumann nicht persönlich gekannt. Doch zweifle ich nicht an der Richtigkeit dieser vernichtenden Selbstkritik. Ein Mensch, der sich von jeder Art des Illusionsbedürfnisses frei weiß und dabei über Kunst, sogar über die Kunst der Kinder schreiben will, ist gewiß eine Merkwürdigkeit! Ja, ich vermute sogar, daß Meumann sich von jedem Bedürfnis nach Kunst frei fühlte, und daß er z. B. bei der Anschauung eines Porträts von Rembrandt entweder nie an die Person, die in ihm dargestellt ist, gedacht, oder daß er eben nur an diese Person gedacht hat. Man kann ja ein Bild entweder als Anhäufung von Ölfarbe auf Leinwand ansehen, oder man kann in ihm nur die Natur, die es darstellt, sehen. Der letztere Fall liegt offenbar bei Meumann vor. In beiden Fällen bedarf man natürlich der Illusion nicht. Beide Fälle haben aber auch mit Kunst nichts zu tun.

Weiter: „Wenn aber ein Illusionsbedürfnis in der Menschheit vorhanden wäre, so dient dem alles andere besser als die Kunst (soll heißen: so würde dem alles andere besser dienen als die Kunst), z. B. — der Aberglaube, die Zauberkünste, die Taschenspielerei, auch manche Hoffnungen und Ideale der Menschen, die keine Verwirklichung zulassen." Wiederum war ich bei der Lektüre dieser Worte starr vor Staunen. Mir, der ich ausführlich nach-

gewiesen hatte, daß die höhere Magie und Taschenspielerei keine künstlerischen Illusionen sind, weil sie es auf wirkliche Täuschung, d. h. auf Sinnestäuschung, abgesehen haben, wagt man entgegenzuhalten, daß das Bedürfnis nach Illusion — nach meiner Illusion — durch die Jahrmarktkünste erfüllt werden könnte! Und wie schön nimmt sich dann die sittliche Entrüstung des Kritikers aus, wenn er schreibt: „Aber es heißt doch die Kunst herabwürdigen, wenn man sie mit Aberglauben und Zauberei auf die gleiche Stufe stellt" (!) — gerade als ob ich das getan hätte, während ich doch alles Nichtkünstlerische aufs schärfste — und zwar als erster — aus der Kunst ausgeschieden und auf eine tiefere Stufe gestellt habe! Die Entrüstung des Lesers über mich muß aber geradezu ihren Höhepunkt erreichen, wenn er weiter liest: „Und wenn wir nun das andere Merkmal hinzunehmen, daß die Kunst nur dem Vergnügen dient (was nebenbei gesagt außer mir auch Schiller und Aristoteles geglaubt haben), so paßt die Langesche Definition am besten auf die Tätigkeit eines — Salontaschenspielers. Dieser befriedigt das Bedürfnis seiner Zuschauer rein um des Vergnügens willen." Man kann in Zweifel sein, ob es mehr Böswilligkeit oder Dummheit ist, was den Anlaß zu dieser Verdrehung meines Gedankenganges gegeben hat. Optische Täuschung, Irrtum, Illusion, Aberglaube, bewußte Selbsttäuschung, alles das geht in dem logisch offenbar ganz ungeschulten Kopfe des verstorbenen Professors der Philosophie kunterbunt durcheinander.

Aber nein, ich will ihm nicht unrecht tun. Nachdem er bis dahin meine angebliche Überzeugung, daß die Illusion eine wirkliche Täuschung oder ein wirklicher Irrtum sei, weidlich lächerlich gemacht und damit seinen Zweck, mich in den Augen des Lesers herabzusetzen, seiner Meinung nach erreicht hat, fällt ihm plötzlich ein, daß ich ja unter Illusion gar nicht Täuschung, sondern etwas ganz anderes, nämlich „bewußte Selbsttäuschung", verstehe. Flugs ändert er seine Gedankenrichtung und bekämpft nun diese Theorie. Er denkt offenbar: Doppelt genäht hält besser. Widerlegen wir zuerst die Täuschungstheorie und nachher die Theorie der bewußten Selbsttäuschung. So gewinnen wir ein paar Argumente mehr und haben jedenfalls den Vorteil, daß kein gutes Haar an der Illusionstheorie bleibt. Gewiß ein sehr philosophisches und außerdem auch — sehr loyales Verfahren!

Wie widerlegt nun Meumann die Annahme der bewußten Selbsttäuschung? „Der Ausgangspunkt und das Fundament der

Theorie liegt in der Gegenüberstellung von Kunstwerk und Wirklichkeit. Es ist leicht einzusehen, daß diese Gegenüberstellung eine unlogische ist. Denn auch das Kunstwerk ist Wirklichkeit, und zwar sowohl das Werk selbst als der Eindruck, den es auf den Zuschauer macht."

Sehr richtig. So richtig, daß man es fast banal nennen könnte. Daß Ölfarbe und Marmor Wirklichkeit sind, hat wohl noch nie jemand bestritten, wenigstens kein Anhänger des kritischen Realismus, wie es Meumann war und wie ich es bin. Auch daß der Genuß an einem Kunstwerk ein wirkliches Erlebnis ist, läßt sich gewiß nicht leugnen. Was sich leugnen läßt und was ich geleugnet habe, ist nur, daß das Kunstwerk die Wirklichkeit ist, die es darstellt. Oder sollte Meumann glauben, daß ein Porträt Bismarcks von Lenbach die Wirklichkeit Bismarck wäre? Dann würden viele Bismarcks in der Welt herumlaufen und wir brauchten uns nicht um einen deutschen Frieden zu sorgen.

Sehr schön nimmt sich nun der philosophische Schulmeisterton in folgendem aus: „Lange verwechselt hierbei den Unterschied zwischen einer dargestellten und nicht dargestellten Wirklichkeit mit dem von etwas Wirklichem und Nichtwirklichem, was natürlich zwei ganz verschiedene Dinge sind." Welche Gedankenkonfusion steckt in diesen wenigen Werten! Der Gegensatz einer dargestellten und einer nicht dargestellten Wirklichkeit ist es nämlich gar nicht, was Meumann meint. Denn das würde etwa heißen: der Gegensatz zwischen Bismarck, den Lenbach dargestellt, und Meumann, den er nicht dargestellt hat. Davon ist aber gar nicht die Rede. Hier kam es vielmehr auf einen ganz anderen Gegensatz an, nämlich den zwischen der Natur, die bei der Kunstanschauung nicht selbst vorhanden, sondern nur gedacht ist, und dem Kunstwerk, das zwar nur ein Abbild, eine Nachahmung dieser Natur, als solche aber wirklich ist. Zu dieser Erkenntnis scheint Meumann nicht durchgedrungen zu sein. Lange „verwechselt" also tatsächlich gar nichts. Lange unterscheidet vielmehr ganz scharf und deutlich die außerkünstlerische Wirklichkeit, die schon vor dem Kunstwerk vorhanden war, und die bei der ästhetischen Anschauung nur vorgestellt wird, und die künstlerische Wirklichkeit, die erst mit dem Kunstwerk in die Erscheinung tritt, dann aber real vorhanden ist. Lange hat niemals bestritten, daß Ölfarbe und Marmor und Ziegel und musikalische Töne Wirklichkeit sind. Er hat nur bestritten, daß

Kunstwerke wirkliche Menschen, Tiere, Pflanzen, Leben, Kraft, Gefühl und Stimmung sind. Und dabei wird es wohl auch trotz Meumanns Gedankenkonfusion bleiben. Das, was der Künstler darstellt, nachahmt, gestaltet, umbildet oder wie man sich sonst ausdrücken will, ist der Inhalt der Kunst. Dieser Inhalt ist von der Form ganz scharf zu unterscheiden. Er ist nämlich das Vorkünstlerische, d. h. das, was vor der Entstehung des Kunstwerks vorhanden war, sei es nun Natur oder Gefühlsleben oder Sage oder was immer. Die Form dagegen ist der Komplex aller derjenigen Eigenschaften, die das Kunstwerk zum Kunstwerk, d. h. zu einer materiellen Schöpfung von Menschenhand machen. Natürlich ist das Kunstwerk Wirklichkeit. Aber in bezug auf das, was es darstellt, ist es nicht Wirklichkeit. Das ist alles ganz klar und eindeutig. Nur die unklare Psychologie Meumanns hat es verwirrt. Und es gibt gewiß Leser, die diese Gedankenkonfusion nicht erkannt haben. Sie sind dabei vielleicht von der Meinung ausgegangen, ein Professor der Philosophie müsse zum mindesten klar denken können.

Aber schließlich scheint doch selbst Meumann ein gewisses schwaches Verständnis für das, was ich gemeint habe, aufgebracht zu haben. Wenigstens sagt er: ,,Vielleicht hat Lange mit seinem Illusionsbegriff gemeint, daß uns in der Kunst eine dargestellte Wirklichkeit gleichwertig mit dem Erleben eines nicht Dargestellten wird." Das ,,Vielleicht" war überflüssig, denn was ich gemeint habe, habe ich deutlich gesagt. Freilich ist es nicht das, was Meumann mir unterlegt. Denn auch hier wird der klare Tatbestand durch die Konfusion des Philosophen verwirrt. Eine ,,dargestellte Wirklichkeit" kann mit dem Erleben eines ,,nicht Dargestellten" niemals ,,gleichwertig" sein. Das eine kann nur — in der Form der Illusion — zum Erleben des anderen anregen. Und was Meumann ,,dargestellte Wirklichkeit" nennt, ist vielmehr ,,wirkliche Darstellung einer nur gedachtem Wirklichkeit". Denn Meumann meint tatsächlich gar nicht die dargestellte Wirklichkeit, sondern vielmehr die künstlerische Darstellung einer (nachgeahmten oder gedachten) Wirklichkeit. Und er will sagen, daß die Wirklichkeit des Kunstwerks mit der Wirklichkeit des in ihm dargestellten Inhalts gleichwertig sei. Aber auch das ist nicht richtig. Das Wort ,,gleichwertig" trifft die Sache nicht, da die Natur, wie schon erwähnt, bedeutend vielseitiger in ihren Erscheinungsformen ist als das Kunstwerk.

Dieses ist eben nur ein Surrogat der Natur. Als solches muß es hinter der Natur zurückstehen. Dagegen gewinnt es wieder einen besonderen Wert, und zwar einen höheren, dadurch, daß es die Fähigkeit hat, die Phantasie des Genießenden anzuregen. Ein sicherer Beweis, daß eben die Phantasietätigkeit das Ausschlaggebende und Wertvolle in der Kunst ist. Denn was könnte es wohl für einen Zweck haben, ein Abbild oder Surrogat der Natur herzustellen, das in so vielen Beziehungen hinter seinem Vorbild zurückbleibt, wenn dieses Surrogat nicht eben durch seine Illusionskraft die Fähigkeit hätte, die Phantasie der Menschen in wertvoller Weise anzuregen?

Meumann meint nun, der Vorgang, den ich im Auge habe, sei „in keinem Falle eine Illusion oder eine Täuschung, vielmehr werde dieser Tatbestand durch den Begriff der Kontemplation oder der vollständigen Versenkung in das Kunstwerk viel richtiger bezeichnet". Man achte darauf, daß hier wieder der Begriff der Illusion durch das Wort Täuschung erläutert, also in das Gegenteil dessen verkehrt wird, was ich darunter verstehe. Im übrigen ist diese Bemerkung wieder ganz banal und nichtssagend. Denn was ist „Kontemplation" oder „Versenkung in das Kunstwerk"? Kontemplation heißt Betrachtung, besonders ruhige gesammelte Betrachtung. Natürlich gehört die zur Kunst. Man muß man das Kunstwerk ruhig betrachten, wenn man es genießen will. Das brauchte Meumann der staunenden Welt nicht mitzuteilen. Natürlich muß man sich in dasselbe versenken, wenn man die Absichten des Künstlers verstehen will. Das ist allen, die etwas von Kunst verstehen, geläufig. Für den Philosophen aber handelt es sich darum, worin diese Betrachtung besteht, d. h. was man bei der Anschauung erlebt. Nach der Illusionstheorie erlebt man sowohl den Inhalt als auch die Form des Kunstwerks. Das ist der wesentliche Punkt, durch den sie sich von allen anderen Theorien unterscheidet. Und der Inhalt, d. h. der dargestellte Gegenstand, der Stoff, wie man früher zu sagen pflegte, ist mehr als man gewöhnlich denkt. Er besteht nicht nur aus der Natur nach ihrer äußeren Erscheinung — was sollte sonst die Poesie oder die Musik wohl anfangen? —, sondern er schließt auch alle Gedanken und Gefühle ein, welche die dargestellten Personen erleben können. Diese Gedanken und Gefühle kann man sich aber nicht vorstellen, ohne sie selbst bis zu einem gewissen Grade zu denken oder zu fühlen.

Ich will das an einem Beispiel erläutern. Wir sehen beim Anblick der Statue eines zürnenden Achill nicht nur Körperformen von bestimmter Art, nicht nur Nacktes von bestimmten Umrissen und Waffen von bestimmter Form, wir sehen nicht nur weißen Marmor und Komposition, sondern wir sehen auch Zorn, d. h. den Ausdruck des Zornes. (Denn der Zorn ist für den Bildhauer nur insoweit darstellbar, als er durch Bewegungen des Körpers und der Gesichtszüge veranschaulicht werden kann.) Zorn sehen heißt aber psychologisch nichts anderes als Zorn fühlen. Dieses Gefühl ist allerdings dem Zorn, den wir im Leben bei gegebenem Anlaß fühlen würden, nicht gleich. Und zwar deshalb nicht, weil wir ja selbst keine Veranlassung zum Zorn haben, sondern nur die Darstellung eines Menschen sehen, von dem die Sage berichtet, daß er zornig gewesen sei. Immerhin erleben wir etwas Ähnliches wie Zorn, ein wenig Zorn, eine Vorstellung von Zorn, oder wie man es nennen will. Und genau so ist es mit allen Gefühlen, die der Künstler darstellt. Haß und Liebe, Furcht und Mitleid, Freude und Trauer, alles das erleben wir — am stärksten in der Poesie und Musik —, aber wir erleben es nur in der Form der Vorstellung, gewissermaßen spielend. Denn die Vorstellungsreihe Form hindert uns, uns diesen Gefühlen ganz hinzugeben. Wir tun nur so, ,,als ob" wir zürnten, haßten, liebten, fürchteten usw. Das ist der Punkt, wo die Illusionsästhetik sich mit der Als-ob-Philosophie berührt.

Andererseits umfaßt aber die Vorstellungsreihe Kunst oder Form auch eine ganze Anzahl von Gefühlen, die sich an die sinnliche Wahrnehmung anschließen, von elementaren Gefühlen, wie sie durch Farben, Töne, Harmonien, Wortklänge, Rhythmen, Reime und dergleichen hervorgebracht werden, unter Umständen auch Unlustgefühle, wie diejenigen, welche gewisse Dissonanzen, gewisse graue oder schmutzige Farbentöne erzeugen. Alles das habe ich im Wesen der Kunst ausführlich dargelegt. Man wird mir danach kaum zum Vorwurf machen, daß ich das ästhetische Erlebnis einseitig aufgefaßt hätte, daß es sich nach meiner Theorie dürftig oder unvollkommen ausnehme.[1]) Es gibt

---

[1]) Nur ein Schüler von mir hat diesen Vorwurf ausgesprochen, nämlich Ludwig Goldstein in seinem sonst lesenswerten Buche: Moses Mendelssohn und die deutsche Ästhetik, Königsberg i. P., 1904, S. 138: ,,Ob sich wirklich der ganze Vorgang des Kunst- und Naturgenusses auf den klappernden Mechanismus wechselnder Vorstellungsreihen zurückführen läßt? Ob die selbstvergessene Begeisterung,

im Gegenteil wohl keine ästhetische Theorie, die allen Möglichkeiten des Erlebens in der Kunst so restlos gerecht würde, wie die Illusionstheorie. Alles, aber auch alles, was wir beim Genuß eines Kunstwerks erleben können, ist in den zwei Vorstellungs- und Gefühlsreihen enthalten. Im Gegensatz dazu stützen sich sowohl die Form- als auch die Inhaltsästhetik, sowohl die Einfühlungs- als auch die Assoziationsästhetik immer nur auf einzelne Formen des Erlebens, Formen, die an sich wohl möglich sind und auch von mir gar nicht geleugnet werden, bei deren einseitiger Hervorkehrung aber gerade das, worauf es ankommt, nämlich das spezifisch Ästhetische unerklärt bleibt.

Eher könnte man mir zum Vorwurf machen, daß ich mir die ästhetische Anschauung zu vielseitig gedacht, daß ich die beiden Vorstellungsreihen mit zu viel Einzelerlebnissen überlastet habe. Diesem Vorwurf glaubte ich mich dadurch am besten zu entziehen, daß ich das Erleben dieser Vorstellungen und Gefühle als ein sukzessives oder wechselndes schilderte. Gerade dieser Punkt ist nun von meinen Kritikern besonders oft als Angriffspunkt benutzt worden. Und doch gibt es nichts Klareres, als daß wir nicht gleichzeitig Erlebnisse haben können, die einander entgegengesetzt sind, sich inhaltlich geradezu ausschließen. So können wir z. B. nicht gleichzeitig die Vorstellung haben, die schattierte Zeichnung einer Kugel sei ein Flächenbild, und sie sei eine Kugel. Denn das eine schließt das Andere geradezu aus. Wenn wir also sagen: „Das schattierte Flächenbild versetzt uns in die Illusion einer Kugel", d. h. eines runden plastischen Körpers, so kann das vernünftigerweise nur heißen: Wir täuschen uns vorübergehend vor, daß das, was wir da sehen, eine Kugel sei. „Vorübergehend", d. h. eben abwechselnd mit der Anschauung der Zeichnung als Flächenbild. Wir sehen die Zeichnung einmal als flächenhaftes Gebilde, d. h. als Kreidezeichnung auf Papier, und einmal als Kugel, d. h. als plastischen Körper im Raum. Gerade zu diesem Spiel der Vorstellungen wollte uns ja der Zeichner anregen. Und wer jemals einen Bleistift in der Hand gehabt hat, weiß, wie stolz er darauf war, mit seinen Mitteln, d. h. mit den

m die uns ein meisterhaft vorgetragenes Tonstück, ein hinreißendes Theatererlebnis versetzen kann, allein aus der für uns kontrollierbaren Pendelbewegung unseres Bewußtseins zwischen Spiel und Ernst, zwischen Schein und Wirklichkeit zu erklären ist?" Goldstein hat hier falschlicherweise die Form des Erlebens mit dem Inhalt des sehr komplizierten Gefühlskomplexes gleichgesetzt.

technischen Mitteln der Zeichnung sich selbst und anderen dieses Spiel der Vorstellungen verschafft zu haben. Jeder Urheber einer solchen Zeichnung will, daß wir das Werk seiner Hand gut finden, er will vor allem selbst dadurch befriedigt sein. Das kann er aber doch nur, wenn er die Zeichnung als Zeichnung auffaßt, was er ja schon deshalb tut, weil er sie selbst gemacht hat. Und auch wir können in seiner Zeichnung eine Kugel nur dann sehen, wenn wir uns bei ihr, obwohl sie nur eine Zeichnung ist, dennoch einer wirklichen Kugel erinnern und uns vermöge dieser Erinnerung in die Illusion einer plastischen Kugel versetzen. Beides tun wir auch tatsächlich, und zwar abwechselnd, wie schon aus unserem abwechselnden Öffnen und Zukneifen der Augen hervorgeht.

Ebensowenig können wir gleichzeitig Trauer und sinnliche Lust fühlen. Wenn wir z. B. in der Musik die Harmonien und Rhythmen eines Trauermarsches hören, so können wir nicht gleichzeitig die Trauer erleben, die seinen Inhalt bildet, und die Lust fühlen, die der sinnliche Reiz der Harmonien und Rhythmen in uns auslöst. Wir müssen diese Gefühle vielmehr nacheinander oder abwechselnd miteinander erleben. Das ist so sicher, wie nur irgendeine psychologische Wahrheit.

Ich habe nun in meiner Antrittsvorlesung über „Die bewußte Selbsttäuschung als Kern des ästhetischen Genusses" (Leipzig 1895) und in der ersten Auflage des Wesens der Kunst (1901) zur Veranschaulichung dieses seelischen Vorganges das Bild eines Pendels gebraucht, d. h. ich habe die ästhetische Anschauung mit einem Hin- und Herpendeln oder -oszillieren oder Hin- und Herschaukeln zwischen Natur und Kunst, Inhalt und Form, Original und Nachahmung verglichen. Diese Unvorsichtigkeit habe ich schwer büßen müssen. Denn die ganze Schar meiner jugendlichen Gegner hat sich auf diese Pendeltheorie gestürzt wie der Stier auf das rote Tuch, und hat allen Ernstes geglaubt, wenn sie dieses Bild, diesen Vergleich — denn mehr sollte es ja nicht sein — für unpassend erklärte, damit die ganze Illusionstheorie widerlegt zu haben.

So auch Meumann. „Es ist nicht richtig, daß wir beim Genießen eines Kunstwerks zwischen Schein und Wirklichkeit oder überhaupt zwischen irgendwelchen Vorstellungsreihen hin und her pendeln, das ist einfach praktisch unrichtig, wie jeder aufmerksame Betrachter an sich feststellen kann. Im Gegenteil müssen wir sagen: Beim ästhetischen Genießen versenken wir

uns ganz in das Kunstwerk selbst und wir vergessen die ganze übrige Wirklichkeit, und es ist ganz unmöglich, während einer tieferen ästhetischen Konzentration auf ein Kunstwerk uns immer vorzureden (!); das alles ist nur Schein und keine Wirklichkeit. Gerade dieser Gedanke schwindet uns völlig aus dem Bewußtsein. Ein Schauspiel, eine Oper oder eine Lektüre eines stimmungsvollen Gedichtes vermag uns vollständig zu fesseln und läßt den Gedanken daran, daß wir eine bloß dargestellte Wirklichkeit vor uns haben, gar nicht aufkommen. Eben infolge dieser völligen Versenkung in das Kunstwerk wird uns das Dargestellte zu einem Äquivalent der nicht dargestellten Wirklichkeit (soll heißen: wird uns das Kunstwerk zu einem Äquivalent der in ihm dargestellten Wirklichkeit!). Das ist die ganz eigenartige ästhetische Wirklichkeit, die aber etwas total anderes ist als Täuschung oder als ‚bewußtes Sichselbsttäuschen'."

Ähnliche Argumentationen kehren sehr häufig in der Polemik gegen die Illusionstheorie wieder. Sie stammen durchweg von Philosophen her, die auf dem Standpunkt der Inhaltsästhetik stehen, d. h. die das Wesen der Kunstwirkung im Inhalt allein erblicken. Ich weiß nicht, ob Meumann sich der Tragweite seiner Beweisführung klar bewußt gewesen ist. Sie bedeutet nämlich, wenn sie auf Selbstbeobachtung beruht, nicht mehr und nicht weniger, als daß er selbst das Kunstwerk gar nicht als Kunstwerk anzuschauen gewohnt war. Nun zweifle ich ja keinen Augenblick daran, daß Leute von seinem Schlage ein Kunstwerk nicht als Kunstwerk auffassen können. Lesen sie doch einen Roman ungefähr so wie ein junges Mädchen, das sich ganz in denselben „verliest", sich mit der Heldin identifiziert, in den Helden verliebt ist, Angst und Hoffnung, Trauer und Freude, Haß und Liebe ebenso erlebt, wie es diese Gefühle in der Wirklichkeit erleben würde. Oder wie ein junger Fabrikarbeiter, der im Kino die Abenteuer eines Detektivs oder eines Einbrechers so anschaut, als wäre er selbst dieser Mensch, dem solche aufregenden Dinge passieren. Oder wie eine Bauersfrau, die ein Bild nur daraufhin ansieht, was es darstellt, ob die dargestellte Person gerade gewachsen oder bucklig ist, ob sie einen liebenswürdigen oder unliebenswürdigen Ausdruck hat usw. Das ist das schöne Vorrecht der Jugend und — der Ungebildeten, kurz aller Leute, die nichts von Kunst verstehen. Ob auch das Vorrecht der Philosophen, das ist eine andere

Frage. Der Philosoph muß nämlich, auch wenn er selbst nichts von Kunst versteht, wenigstens mit der Ansicht derer rechnen, die etwas davon verstehen. Er muß sich auf den Standpunkt derer versetzen können, die ein Kunstwerk als Kunstwerk anschauen, d. h. sich für das Problem der Form interessieren, das in ihm gelöst worden ist. Es gehört die ganze Harmlosigkeit eines künstlerisch ungebildeten Menschen, eines ästhetischen Banausen dazu, zu glauben, daß wir beim Genuß eines Kunstwerks nur dessen Inhalt erlebten, dagegen nicht an die Persönlichkeit des Künstlers, an seinen Stil, an das Material, die Technik, die Komposition usw. dächten.

Meumann ist sehr empört darüber, daß ich das Wesen der Kunst in etwas so Niedrigem wie einer Täuschung sehe. Er ist sich nicht nur im unklaren darüber geblieben, daß meine Illusion gar keine Täuschung ist, sondern er hat auch nicht erkannt, daß er selbst das Wesen der Kunst in einer Täuschung erblickt. Denn wenn ich mich in den Inhalt eines Kunstwerks so versenke, daß ich „die ganze übrige Wirklichkeit vergesse", daß mir „die Scheinhaftigkeit des Kunstwerks ganz aus dem Bewußtsein schwindet", daß ich das Kunstwerk als „Äquivalent der Wirklichkeit" nehme, dann lasse ich mich eben wirklich täuschen. Jedes Erleben nur der einen Vorstellungsreihe Inhalt ist eine wirkliche Selbsttäuschung. Wenn ein Fieberkranker nachts aufwacht und in der Erregung sein im Winde bewegtes Handtuch für eine weißgekleidete, durch das Zimmer schwebende Gestalt nimmt, oder wenn der Knabe in Goethes Erlkönig in den grauen Weiden die Töchter des Erlkönigs sieht, so erleben diese Menschen gewiß nur eine Vorstellungsreihe. Ihre Anschauung ist eine durchaus einheitliche. Sie fühlen sich ganz in das, was sie sehen, ein. Aber ihre Anschauung ist ganz gewiß keine ästhetische. Einfach deshalb nicht, weil ihr das Korrektiv des Täuschungsbewußtseins fehlt. Dieses Korrektiv ist es aber, was dem Menschen das Gefühl der ästhetischen Freiheit gibt, indem es ihn über die beängstigende und bedrückende Wirklichkeit emporhebt.[1])

Auf der anderen Seite: Wenn ein moderner Expressionist oder Kubist oder Futurist wie Picasso, Kandinsky oder Severini in seinen Bildern auf jede Ähnlichkeit mit der Natur verzichtet, das Gegenständliche nur ganz von ferne anklingen läßt oder versteckt an-

---

[1]) K. Lange, Über den Zweck der Kunst, Stuttgart 1912.

deutet, dagegen sich im Wesentlichen mit nichtssagenden Linien, einer geometrischen Einteilung der Malfläche und mosaikartig nebeneinandergestellten Farbenflecken begnügt, so erzeugt er damit freilich keine Illusion. Aber sein Werk ist auch kein Kunstwerk. Denn es ist dann nur Form, es entbehrt der Natur mit ihren reichen und mannigfaltigen Gefühlswirkungen. Das sind die beiden extremen Fälle einer Anschauung, die mit Unrecht als künstlerisch bezeichnet wird. Und sie haben miteinander gemein, daß sie — einheitliche Anschauungen sind, d. h. daß die Anschauung bei ihnen aus einer Vorstellungsreihe besteht. Sapienti sat.

Dem Philosophen Meumann freilich genügt es nicht. Nach ihm „hört der ästhetische Genuß sofort auf, wenn wir uns einmal darauf besinnen, daß wir es bloß mit etwas Dargestelltem zu tun haben (soll heißen: mit einer Darstellung, d. h. einer Nachahmung). Jedes Pendeln zwischen zwei Vorstellungsreihen bezeichnet daher gerade das Aufhören des eigentlichen Kunstgenusses.“ Hier ist also klar und deutlich gesagt, daß Meumann das Kunstwerk gar nicht als Kunstwerk ansieht, weil er es gar nicht als solches ansehen will. Denn wenn wir uns bei der Anschauung nicht darüber klar werden dürfen, daß wir es nur mit einer Darstellung zu tun haben, so heißt das doch eben nichts anderes als: Wir dürfen uns nicht darüber klar werden, daß wir ein Kunstwerk anschauen, wir müssen das Kunstwerk für Wirklichkeit nehmen. Wir müssen also z. B. in der Poesie die Spannung lediglich als stofflichen Reiz erleben, also gerade das tun, was nicht nur Goethe und Schiller als unkünstlerisch verwarfen, sondern was auch jeder moderne Kunstkritiker, der etwas von Kunst versteht, weit von sich weisen wird. Wenn irgend etwas in der Ästhetik sicher und unbestritten ist, so ist es doch die banale Tatsache, daß das einseitige Erleben des stofflichen Reizes keine ästhetische Anschauung ist. Ein Künstler, der darauf hinarbeitet, versündigt sich am Geiste der Kunst. Und ein Beschauer oder Leser, der diesem Reiz unterliegt, genießt nicht künstlerisch im eigentlichen Sinne, sondern wie ein kunstloser roher Barbar.

Nach diesen Proben kann man sich schon denken, welcher Art die Argumente sind, die Meumann sonst noch gegen die Illusionstheorie vorzubringen weiß. Zunächst die Behauptung, daß ein Erleben zweier Vorstellungsreihen im Wechsel miteinander Unlust erregen müsse: „Ein Irrtum ist es ferner, daß überhaupt

jemals durch ein Hin- und Herpendeln zwischen zwei Vorstellungsreihen, die sich ausschließen (wie Schein und Wirklichkeit), ein Genuß entstehen könne, vielmehr ist ein solcher Zustand stets die Ursache von Unlust, und es ist einer der größten Fehler eines Künstlers, wenn er uns nicht gestattet, in seinem Kunstwerk genießend aufzugehen, sondern wie (soll heißen: wenn) wir fortwährend oder auch nur einige Male in der ästhetischen Kontemplation gestört werden."

Dieses Argument, das ebenfalls zu dem eisernen Bestande der Polemik gegen die Illusionstheorie gehört, habe ich nun so oft widerlegt, daß man mir wohl erlassen wird, hier noch einmal in extenso darauf einzugehen. Ich begnüge mich deshalb, zum so und so vielten Male zu wiederholen, daß jedes Wortspiel, jedes komische Erlebnis, jeder Witz, jede Ironie, jede Allegorie, jedes poetische Bild nur in der Form zweier gleichzeitig oder in raschem Wechsel miteinander sich bildender Vorstellungsreihen erlebt werden kann. Ein paar Beispiele: „Warum hat Zar Nikolaus den Namen Petersburg in Petrograd geändert?" Antwort: „Weil ihm ‚hinten Burg' unangenehm war." Da haben wir die zwei Vorstellungsreihen: 1. hinten Burg, 2. Hindenburg. Oder: „Die Engländer haben Irland glücklich gemacht." Da haben wir wieder die zwei Vorstellungsreihen: 1. die Lüge der englischen Staatsmänner über die zivilisatorische Mission Englands, 2. die Tatsache der irischen Unterdrückung, die von Casement enthüllt worden ist. Oder: „Der Morgen kam, es scheuchten seine Tritte den leisen Schlaf, der mich gelind umfing." Wieder die zwei Vorstellungsreihen: 1. das aufdämmernde Morgenlicht, 2. der Jüngling, der sich dem Schläfer nähert und mit seinen Tritten den diesen umfangenden Schlafgott verscheucht. Man hat niemals gehört, daß das Erleben der zwei Vorstellungsreihen die Lust an solchen Wortspielen, ironischen Bemerkungen, poetischen Bildern usw. beeinträchtigt hätte. Im Gegenteil, wenn man sieht, wie oft gerade diese Zweiheit der Vorstellungsreihen in Fällen einer schönen oder sonstwie erfreulichen Wirkung vorkommt, dann wird es sogar sehr wahrscheinlich, daß eben auf ihr das Lustgefühl beruht, das, allgemein gefaßt, nichts anderes als geistiges Freiheitsgefühl ist.

Weiter: „Wenn Lange behauptet, illusionsstörende Momente müssen im Kunstwerk sein, so ist das unrichtig; das Kunstwerk darf vielmehr überhaupt keine illusionsstörenden Momente enthalten, vielmehr dürfen solche Momente nur in dem Beiwerk sein,

nicht in dem Kunstwerk selbst, also z. B. in dem Rahmen eines Bildes, den Zuschauern eines Theaters, also in lauter nebensächlichem Beiwerk, das mit dem wahren Charakter des Kunstwerks gar nichts zu tun hat."

Aber darum handelt es sich ja gerade, ob die täuschunghindernden Momente nur dem Beiwerk angehören, oder ob sie für die ästhetische Wirkung ausschlaggebend sind. Was den Rahmen in der Malerei betrifft, so ist es Tatsache, daß jeder gute Maler auf die Flächenteilung innerhalb desselben großes Gewicht legt. Zum Teil wird die Komposition des Bildes geradezu durch sie bestimmt. Und woher kommt es denn, daß ausgerechnet das Panorama, wo der Rahmen weggelassen ist, unkünstlerisch wirkt? Wenn das Postament in der Plastik nur gleichgültiges Beiwerk ist, warum stellt man dann die Statuen nicht unmittelbar auf den Erdboden wie die Wachsfiguren eines Panoptikums, wodurch doch offenbar die Täuschung verstärkt wird? Und wie kommt es, daß Meumann bei der Bühnenkunst nur die Umgebung des Genießenden im Zuschauerraum als täuschunghinderndes Element nennt, nicht aber das Podium und den Rahmen der Bühne, die etwa dem Rahmen in der Malerei und dem Postament in der Plastik entsprechen? Wie kommt es ferner, daß er das Metrum und den Reim in der Poesie, den Rhythmus und die Harmonie in der Musik nicht nennt, daß er überhaupt in allen Künsten die Veränderungen der Natur, die ich eingehend behandelt habe, unberücksichtigt läßt, mit einem Worte den Stil vergißt? Ich will es dem Leser verraten: Weil er ganz genau weiß, aber nicht zugeben darf, daß diese Elemente, die doch alle von der Natur wegführen, für die künstlerische Wirkung von ausschlaggebender Bedeutung sind.

Auf den Stil als Ausdruck der Persönlichkeit des Künstlers möchte ich ganz besonderen Wert legen. Ich glaube gern, daß es Menschen gibt, die ihn im Kunstwerk nicht sehen. Das sind dieselben, die ein Bild dann am schönsten finden, wenn es am meisten wie eine Photographie aussieht, d. h. am stillosesten ist. Und ein solcher war gewiß auch Meumann. Der Stil bedeutet immer eine mehr oder weniger starke Abweichung von der Naturvorstellung des Beschauers. Denn der Fall ist gewiß selten, daß der persönliche Stil eines großen Künstlers mit der Naturvorstellung der meisten Menschen übereinstimmt. Selbst beim tolerantesten Kunstkenner wird immer ein gewisser Rest, eine gewisse Spannung übrig bleiben. Künstlerisch ungebildete Menschen

empfinden diese Spannung unangenehm, künstlerisch gebildete sehen gerade in ihr einen besonderen Reiz. Es ist also klar, daß sie den Stil während der ästhetischen Anschauung im Bewußtsein haben und daß dies auch zum wahren Kunstgenuß gehört.

Mein Hauptbeweis für die Notwendigkeit der täuschunghindernden Elemente waren aber, wie schon angedeutet, die Panoramen und Panoptiken. Es ist gewiß kein Zufall, daß bei diesen Jahrmarktillusionen fast alle täuschunghindernden Elemente fehlen. Sie werden offenbar mit Bewußtsein weggelassen, absichtlich ausgeschaltet, weil die Absicht der Hersteller auf wirkliche Täuschung geht. Und das Ergebnis ist denn auch: eine durchaus unkünstlerische Wirkung. Diese gibt sogar Meumann zu. Nur will er ihre Ursache nicht in der Aufhebung der täuschunghindernden Elemente erblicken. „Nicht die Vollständigkeit der Illusion (soll heißen: die Absicht wirklicher Täuschung) ist es, was diese Kunstwerke minderwertig macht, sondern die unkünstlerischen Mittel, mit denen die Illusion erreicht wird, d. h. die physikalisch-optischen Kunstgriffe, die also nicht mehr zur künstlerischen Darstellungsweise gehören." Gemeint ist z. B. die Unkenntlichmachung des Übergangs von den plastisch ausgeführten zu den nur gemalten Teilen im Panorama. Ob diese zur „künstlerischen Darstellungsweise" gehört, hängt davon ab, ob sie als Kunstmittel erkannt wird oder nicht. Und das ist eben nicht der Fall. Daraus aber, daß die entstehende Täuschung eine unkünstlerische ist, muß man schließen, daß die täuschunghindernden Elemente nötig sind, daß also die ästhetische Anschauung aus zwei Vorstellungsreihen besteht.

Das übrige, was Meumann gegen die Illusionstheorie vorbringt, ist noch haltloser und nichtssagender als das, was ich im vorigen widerlegt habe. Es lohnt sich also nicht, näher darauf einzugehen. Man wird danach auch beurteilen können, was es für eine Bedeutung hat, wenn Meumann schließlich sein Urteil in die Worte zusammenfaßt: „Die ganze Theorie Langes ist nicht ernst zu nehmen. Ich stehe nicht an, sie als die schlechteste Theorie des ästhetischen Gefallens zu bezeichnen, die in der Gegenwart aufgetreten ist."

Ich will, um dieses Urteil zu beleuchten, drei Kritiker zitieren, die sich meiner Theorie angeschlossen haben, einen Kunsthistoriker, einen Theologen und einen Schauspieler. Der Kunsthistoriker ist Dr. Julius Janitsch, Direktor des schlesischen Provinzialmuseums in Breslau. Er schreibt in der „Schlesischen Zeitung", 27. März

1902, S. 217: „Ich bin der Überzeugung, daß die Langesche Illusionslehre geradezu als befreiend empfunden werden wird. Endlich eine Ästhetik, die auch der Künstler mit Nutzen zur Hand nehmen kann!"

Der Theologe ist Liz. E. Schaumkell (Ludwigslust), der sich im „Literarischen Zentralblatt" von 1902, Nr. 16, S. 533, so vernehmen läßt: „Durch das Erscheinen dieses Buches ist die Kunstwissenschaft um ein bedeutendes Werk vermehrt, das wie kein zweites geeignet ist, ein tieferes Verständnis der Kunst und ihrer Aufgaben weiteren Kreisen zu vermitteln. . . . Ein besonderer Vorzug ist die Vielseitigkeit der Beweisführung. . . . Daß Lange mancherlei Widerspruch erfahren hat, erklärt sich dem Referenten daraus, daß seine Theorie in ihrem eigentlichen Wesen nicht verstanden worden ist. Nach Ansicht des Referenten ist die ‚bewußte Selbsttäuschung' der zentrale Punkt, von dem allein aus sich die mannigfaltigen Probleme der Kunst lösen lassen. . . . Es gibt keine Frage der Kunst, die hier nicht mit überzeugender Deutlichkeit behandelt würde. . . . Lange hat sein Werk mit der doppelten Absicht geschrieben, eine wissenschaftliche Ästhetik zu liefern und dem nach Kunstverständnis suchenden Laien eine populäre Kunstlehre vorzulegen. Daß dieses Ziel erreicht ist, wird nach des Referenten Ansicht dem nicht zweifelhaft sein, der ohne Voreingenommenheit an das Studium des Werkes geht. Dann möchte Referent noch zum Schluß rühmend hervorheben: Langes Werk zeigt wieder, daß man tiefgehende Probleme der Wissenschaft behandeln und doch allen verständlich machen kann. Es ist in dem ganzen umfangreichen Werke kein einziger Gedanke, der für den aufmerksamen Leser unklar bleibt."

Vergleicht man mit dieser letzten Bemerkung die vielen Fragezeichen und Ausrufungszeichen, die Meumann (und Streiter) meinen Bemerkungen hinzufügen, so muß man doch wohl den Eindruck gewinnen, daß die Unklarheit nicht bei mir zu suchen ist.

Der Schauspieler ist der früher am Burgtheater in Wien tätig gewesene Theaterintendant in Mannheim, jetzt Lehrer der Schauspielkunst am Deutschen Theater in Berlin, Ferdinand Gregori. Er sagt im „Bücherfreund", einem Beiblatt zum „Volkserzieher", 4. Jan. 1903, 2. Jahrg., S. 1—4: „Konrad Lange hat das Wesen der Kunst wahrscheinlich für alle Zeiten grundsätzlich festgelegt. So revolutionierend sein Werk in den Reihen der Gelehrten wirken

mag, die Künstler kann es nur festigen. Das ist Langes Größe: Alle echte Kunstübung, die wir kennen, findet Unterkunft in seinem Hause, das viele Wohnungen hat, und in aller Zukunft werden alle Entdeckungen neuen Kunstbodens sich organisch angliedern können. Wir fühlen, daß die Kunst nicht wegen der Ästhetik da ist, sondern die Ästhetik um der Kunst willen. Das Buch war mir dreifältig wertvoll: Es brachte mir Wiederholungen, Bestätigungen, Offenbarungen; Wiederholungen von Urteilen, die ich da und dort im Sinne Langes abgegeben, ohne doch seine Erklärungen gekannt zu haben; Bestätigungen noch ungemünzter Gefühle; Offenbarungen, die meinen Gesichtskreis in die Weite dehnten. Er spricht menschlich zu den Menschen. Seine Rede ist nicht nur ja, ja, nein, nein, sondern sie klingt auch vertraut wie die eines Freundes. . . . Der Vortrag hat etwas Selbstverständliches, wie er's überall haben wird, wo eine unerschütterliche Wahrheit verkündet wird. Dabei ist dem Führer das pädagogische Talent, ein Ding von vielen Seiten zu betrachten, in seltenem Maße eigen. Wir stoßen von allen möglichen Wegen aus, dank seiner klugen Führung, immer wieder auf den ruhenden Mittelpunkt. . . . Ziemlich früh gibt Lange schon eine Definition. Aber noch nie habe ich ein Buch nach der eigentlichen Abwicklung des Themas so fruchtbar gefunden wie dieses. Was folgt, ist im einzelnen voll beglückender Gedanken. Was an dem Werke Langes entzückt, ist der Reichtum seiner eigenen Gedanken und Anregungen. Er verbreitet sich über Schauspielkunst und Tanz mit nicht geringerer Sachkenntnis als über Malerei und Bildhauerei. So erstickt er selbst den leisesten Widerspruch. Ich kann mir einen Ästhetiker denken, der das Problem der bewußten Selbsttäuschung aufdeckt, ohne im einzelnen unwiderlegbar zu sein. Je seltener aber dem Leser ein Mangel an Sachkenntnis im einzelnen begegnet, um so sicherer wird er seinem Führer auch im großen folgen. So hier. Ich habe beispielsweise auf dem Gebiet, das mir am geläufigsten ist, in der Schauspielkunst, Langes Ausführungen mit allem Einverständnis gutheißen können. . . . Goldene Worte findet er, wo er die drei feindlichen Brüder Idealismus, Realismus und Naturalismus zu vereinigen trachtet. . . . Wenn ich das Werk Langes noch einmal durchblättere, so sehe ich noch viele Randstriche, die ich unberücksichtigt gelassen habe. Es ist mir die Erinnerung ein unverlierbarer Schatz."

2. Streiter.

Ungefähr ebenso ablehnend wie die Kritik Meumanns, nur viel ausführlicher, ist die Besprechung meines Buches von Richard Streiter. Sie ist zuerst in der Beilage zur „Allgemeinen Zeitung" erschienen, dann in den nach seinem Tode herausgegebenen ausgewählten Schriften wieder abgedruckt worden.[1] Kurz nach ihrem ersten Erscheinen erhielt ich eine anonyme Postkarte, in der mir — von wem, weiß ich bis auf diesen Tag nicht — mitgeteilt wurde, die Streitersche Kritik habe den Absender vollkommen von der Richtigkeit meiner Theorie überzeugt. Es scheint danach, daß die Beweisführung meines Gegners nicht ganz durchschlagend gewesen ist, ja, daß er mit ihr zuweilen sogar das Gegenteil von dem erreicht hat, was er erreichen wollte. Die philosophischen Fachgenossen freilich haben sich durch diese Kritik und diejenige von Lipps, auf die sie Bezug nimmt, wesentlich in ihrem Urteil bestimmen lassen. Streiter war nämlich, obgleich seines Zeichens ursprünglich Architekt, später als Ästhetiker ein Schüler von Lipps geworden, und dieser hatte, wie wir sehen werden, mit unhaltbaren Gründen meine Theorie abgelehnt. Die große Begeisterung für seinen Lehrer, dessen ästhetische Anschauungen schon bei seinen Lebzeiten stark angefochten worden sind und nach seinem Tode vollends an Ansehen verloren haben, mag der Grund gewesen sein, daß Streiter, der im Unterschied von Meumann wenigstens ein klarer Kopf war, sich mit der Illusionstheorie nicht befreunden konnte. Jedenfalls sind die Einwände, die er gegen sie vorbringt, durchaus unhaltbar.

Auf die methodologische Frage will ich hier nicht näher eingehen. Ich habe bekanntlich als Kunsthistoriker der historischen Methode neben der psychologischen eine gewisse Bedeutung beigemessen.[2] D. h. ich habe mich bemüht, aus einer Vergleichung der Kunstleistungen der verschiedensten Zeiten, Völker und Richtungen das Gemeinsame, also Ausschlaggebende des künstlerischen Triebes zu ermitteln und glaube damit der Selbst-

---

[1] Richard Streiter, „Illusionsästhetik". Beilage zur Allgemeinen Zeitung, München, 1902, 10. Juni, Nr. 131; 11. Juni, Nr. 132; 12. Juni, Nr. 133. Richard Streiter, Ausgewählte Schriften zur Ästhetik und Kunstgeschichte, 1913, S. 324 bis 359.

[2] Vgl. K. Lange, Über die Methode der Kunstphilosophie. Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane, 1904, Bd. 36, S. 382—416.

beobachtung, die sonst vollkommen in der Irre gehen würde, die Wege gewiesen zu haben. Das hat mich z. B. zu dem Nachweis geführt, daß der Inhalt nicht das Ausschlaggebende in der Kunst sein kann, weil es Perioden gibt, in denen die Künstler gar keinen Wert auf den Inhalt gelegt haben. Ferner, daß die Kunst nicht ,,Darstellung des Schönen" sein kann, weil es Perioden gibt, in denen mit Vorliebe das Häßliche dargestellt worden ist. Ich glaube, gegen derartige Schlußfolgerungen kann man nichts Triftiges einwenden. Die Frage nach dem künstlerisch Schönen läßt sich eben durch psychologische Selbstbeobachtung allein nicht lösen. Denn es ist nur zu natürlich, daß der eine Ästhetiker sich mehr für den Inhalt, der andere mehr für die Form interessiert, der eine mehr Sinn für das Schöne, d. h. Normale, der andere mehr für das Häßliche, d. h. Anormale hat. Mit welchem Recht will nun der Einzelne behaupten, daß gerade seine Art, die Kunst anzuschauen, die richtige, d. h. die eigentlich künstlerische sei? Es ist gewiß merkwürdig, daß gerade ein Kunsthistoriker wie Streiter die kunsthistorische Methode so unterschätzen konnte. Jedenfalls hat er nicht behaupten können, daß ich es mit der psychologischen Methode ebenso mache. Im Gegenteil, er mußte zugeben, es handle sich in meinem Buche trotz aller historischen Beweisgründe ,,von Anfang bis zu Ende um nichts anderes als um das Glaubhaftmachen einer psychologisch gefaßten Theorie", die ganze Menge kunstgeschichtlicher Beispiele sei nur zusammengebracht, um eine einzige psychologische Gedankenreihe zu stützen. Das ist ganz richtig. Meine Methode besteht eben in einem doppelten Weg, einem historischen und einem psychologischen. Ihr Unterschied von derjenigen Streiters ist einfach der, daß er seine Beweisführung lediglich auf die psychologische Selbstbeobachtung gründet, ich dagegen auf die psychologische Selbstbeobachtung und das kunsthistorische Material. Ich kann dem Leser das Urteil darüber anheimgeben, welches dieser beiden Verfahren die größere Sicherheit verbürgt.

Was nun die psychologische Begründung meiner Theorie betrifft, so findet Streiter, daß weder die Bezeichnung ,,bewußte Selbsttäuschung" noch auch der psychische Vorgang (Streiter sagt: psychologische Vorgang), den ich damit meine, klar sei: ,,Bewußte Selbsttäuschung sagt soviel wie Feuer, das nicht brennt." Aber gerade dieser scheinbare Widerspruch sollte ja den Gegensatz, um den es sich handelt, zum Ausdruck bringen.

Gerade damit wollte ich ja sagen, daß wir im Kunstwerk Natur anschauen und doch wieder nicht anschauen, Gefühle erleben und doch wieder nicht erleben, uns in eine ideale Welt versenken und doch wieder auf dem festen Boden der Wirklichkeit stehen. Kann man diesen merkwürdigen und scheinbar widerspruchsvollen Zustand besser ausdrücken als durch den merkwürdigen und scheinbar widerspruchsvollen Terminus „bewußte Selbsttäuschung"? Das Wort Illusion ist zweideutig und irreführend, das haben wir ja bei Meumann gesehen. Es ist außerdem ein Fremdwort. Engels riet mir einmal, statt dessen „Einspielung" zu sagen. Ich habe mich aus naheliegenden Gründen nicht dazu entschließen können. Gibt es nun in der ganzen deutschen Sprache zwei Wörter, die den Sachverhalt klarer ausdrückten als die Wörter „bewußt" und „Selbsttäuschung"? Wer solche findet, den bitte ich dringend, sie mir mitzuteilen. Ich bin sofort bereit, sie anzunehmen und an die Stelle meines Kunstausdrucks zu setzen. Vorläufig muß man mir schon gestatten, diesen stehen zu lassen. Denn er wäre ja nur dann falsch, wenn ich behauptete, es solle damit gesagt sein, daß wir uns gleichzeitig täuschen und doch wieder nicht täuschen ließen. Das behaupte ich aber gar nicht. Im Gegenteil, gerade ich habe ja den Vorgang als einen Wechsel zwischen zwei Vorstellungsreihen beschrieben. Die eine Vorstellungsreihe wird durch das Wort bewußt, die andere durch das Wort Selbsttäuschung bezeichnet. Etwas Klareres kann es wohl nicht geben.

Aber gerade diesen Wechsel leugnet Streiter ebenso wie Meumann. Er beruft sich dabei auf Lipps, der offenbar für ihn und Meumann in dieser Beziehung die höchste Autorität darstellt. Lipps führt in seiner Rezension meiner Antrittsvorlesung folgendes aus: „Was Lange sucht, ist der Begriff der künstlerischen und ästhetischen Illusion. Diese Illusion ist nun in der Tat ein Mittelzustand zwischen Gebundensein an die Wirklichkeit und freiem Spiel mit Phantasiegebilden. Sie ist ein Hingegebensein an Realität; nicht an die erkannte (soll heißen: wahrgenommene), sondern an eine davon durchaus verschiedene Realität, mit einem Worte an die — ästhetische Realität (der Gedankenstrich und die Sperrung sind von mir). Worin aber diese besteht, das sehen wir, wenn wir beachten, worauf sie beruht. Was das Kunstwerk vorstellt, ist — ein Dargestelltes, d. h. eine ideelle Welt, eine Welt unserer Phantasie. Und es ist — beim echten Kunstwerk — nicht nur eine solche ideelle Welt, sondern es erscheint

auch so, durchaus, ohne Schwanken, mit absoluter Selbstverständlichkeit, so daß auch nicht einmal die Frage in uns entsteht, ob es sich so verhalte. Zugleich ist doch diese ideelle Welt aufs Unmittelbarste gebunden an das in sinnlicher Realität vor uns stehende Kunstwerk. Demzufolge nimmt sie teil an dem Charakter der Objektivität, der diesem eignet. Wir schaffen die ideelle Welt des Kunstwerks nicht frei, sondern sie ist uns durch das reale Kunstwerk gegeben, von außen aufgenötigt. . . . Eben dies Ideelle, das für uns in keinem Momente etwas anderes ist als ein Inhalt der Phantasie, ist zugleich in jedem Moment für uns ein ästhetisch Reales, d. h. es ist ein Phantasieinhalt mit dem Charakter der Objektivität. Es bedarf keines Schwankens und es ist kein Schwanken möglich, weil diese mit dem Charakter der Objektivität ausgerüstete Idealität oder diese ästhetische Realität, weit entfernt, in sich Wirklichkeit und Phantasie zu vereinigen, keines von beiden ist, sondern beiden gegenüber jenes klare und in sich eigenartige Neue darstellt. Wenn wir die Sache von anderer Seite her betrachten: Es gibt eine eigenartige, in sich einheitliche, darum vollkommen klare, ruhige und sichere ästhetische Anschauung. Ohne diese gäbe es keine Kunst. Nicht als schaffte sie auch den wertvollen Inhalt des Kunstwerks. Aber sie ist Bedingung seines Genusses."[1]) Dem fügt Streiter noch hinzu: „Dieser scharfgefaßte (!) Einwand war Lange offenbar zu philosophisch. Er hat ihn zwar nicht widerlegt — das konnte er nicht wohl —, er hat aber trotzdem seine Theorie aufrecht erhalten."

Warum ich diesen Einwand von Lipps damals nicht widerlegt habe, will ich dem Leser gern verraten: Ich habe ihn nämlich nicht verstanden. „Mir war bei alledem so dumm, als ging' mir ein Mühlrad im Kopf herum." Und dieses Gefühl hat sich bei mir immer wieder eingestellt, so oft ich diesen qualligen Gedankenbrei wieder zu verstehen gesucht habe. Er ist ein charakteristisches Beispiel für die völlige Hilflosigkeit, mit der die zünftige Ästhetik vor dem Erscheinen meines „Wesens der Kunst" dem Problem der künstlerischen Illusion gegenüberstand. Das hindert freilich nicht, daß die Kritik von Lipps auch gegenwärtig noch viele Gläubige findet. Es sei mir deshalb gestattet, ein wenig in ihre geistigen Tiefen hineinzuleuchten.

---

[1]) Theodor Lipps, Dritter ästhetischer Literaturbericht, im Archiv für systematische Philosophie, IV. Bd., Berlin 1898, S. 480—482.

Lipps erkennt, das muß zunächst festgehalten werden, den Zustand der Illusion als solchen an und gibt sogar zu, daß er ein „Mittelzustand“ sei. Es fragt sich nur, zwischen welchen Zuständen er in der Mitte liegt, und was das heißt: in der Mitte liegen. Nach der Illusionstheorie kann das nicht zweifelhaft sein. Der eine Zustand ist die Wahrnehmung des Kunstwerks als materieller Schöpfung, d. h. eines Gebildes aus Ölfarbe, Marmor, Tönen, Rhythmen, Harmonien usw. Der andere ist die Vorstellung der Natur, des Lebens, der Menschen, Bäume, Gefühle usw., die den Inhalt des Kunstwerks bilden. Das Indermitteliegen, wie ich es auffasse, besteht nun darin, daß der Genießende abwechselnd das eine und das andere erlebt. Genauer gesagt, daß er abwechselnd mehr das eine und mehr das andere erlebt. Denn man darf den Wechsel natürlich nicht so auffassen, als ob mit dem Erleben der einen Vorstellungsreihe die andere völlig aus dem Bewußtsein verschwände. Im Gegenteil, sie wirkt — schon durch die Erinnerung — in die andere Vorstellungsreihe hinein. Sie läßt, wie man jetzt zu sagen pflegt, ihre „Spuren“ im Bewußtsein zurück und kann deshalb jederzeit reproduziert werden. Der Wechsel erfolgt in der Form, daß einmal mehr die eine, ein andermal mehr die andere Vorstellungs- und Gefühlsreihe in den „Blickpunkt des Bewußtseins“ tritt. Man kann das, wenn man will, als einen „Mittelzustand“ bezeichnen.

Welches sind nun aber nach Lipps die beiden Zustände, zwischen denen die Illusion in der Mitte steht? Das eine ist der Zustand des „Gebundenseins an die Wirklichkeit“, das andere das „freie Spiel mit Phantasiegebilden“. Schon das ist völlig unklar und schief ausgedrückt. Heißt „Gebundensein an die Wirklichkeit“: Erleben der Wirklichkeit? Und welche Wirklichkeit ist damit gemeint? Die Wirklichkeit des Kunstwerks, das da vor mir steht, oder die Wirklichkeit des Lebens, das der Künstler kannte und aus dem er die Elemente für sein Kunstwerk genommen hat? Das ist doch durchaus nicht dasselbe. Und was ist das „freie Spiel mit Phantasiegebilden“? Ist nicht der ganze Zustand der ästhetischen Illusion ein „freies Spiel mit Phantasiegebilden“? Wie kann also die Illusion ein Mittelzustand zwischen sich selbst und einer Wirklichkeit sein, von der nicht einmal gesagt wird, ob es die Wirklichkeit des Kunstwerks oder die der zugrunde liegenden Natur ist?

Weiter: Die Illusion ist ein „Hingegebensein an Realität“.

Was ist das für eine Realität? Man sollte denken, Lipps meinte damit die Realität des Kunstwerks. Aber nein, diese Realität ist „nicht die erkannte (d. h wahrgenommene), sondern eine davon durchaus verschiedene Realität, mit einem Worte die — ästhetische Realität". O heiliger Konfuzius! Unter „ästhetischer Realität" kann Lipps doch wohl nur den ästhetischen Zustand als solchen, d. h. also den Zustand des ästhetischen Genusses verstehen. Er kann also damit nur meinen, daß der Mensch, wenn er ästhetisch genießt, sich eben diesem Genusse vollkommen hingibt. Das ist freilich richtig. Aber es ist auch eine ganz banale Wahrheit, über die uns Lipps nicht zu belehren brauchte. Auch handelt es sich hier gar nicht um den Grad der Versenkung, sondern um die Art, wie die Versenkung stattfindet. Lipps vertraut es uns denn auch an: „Was das Kunstwerk vorstellt, ist — ein Dargestelltes." Wie geistreich! Warum sagt aber Lipps nicht: ein Vorgestelltes? Oder warum sagt er nicht: Was das Kunstwerk darstellt, ist ein Dargestelltes? Das wäre doch wenigstens logisch. Und was ist dieses Dargestellte denn eigentlich? Es ist „eine ideelle Welt, eine Welt unserer Phantasie". D. h. also doch: Es ist der Inhalt des Kunstwerks, der ja während der Anschauung keine Realität hat, weil er nur in unserer Phantasie existiert. Das Entscheidende ist nun aber die Frage, in welchem Verhältnis diese ideelle Welt zu dem realen Kunstwerk steht. Gerade davon sagt Lipps kein Sterbenswörtchen, außer, daß diese ideelle Welt an das Kunstwerk „gebunden" sei. Dieses „Gebundensein", was nur ein Bild ist, drückt die Illusionsästhetik eben damit aus, daß sie den ästhetischen Zustand als ein Schweben oder Schaukeln zwischen der Realität des Kunstwerks und der ideellen Welt seines Inhaltes erklärt. Lipps dagegen sagt: „Die ideelle Welt ist nicht nur eine solche, sondern sie erscheint auch so, durchaus ohne Schwanken, mit absoluter Selbstverständlichkeit, so daß auch nicht einmal die Frage in uns entsteht, ob es sich so verhalte."

Daß wir den Inhalt eines Kunstwerks so anschauen können, daran habe ich natürlich niemals gezweifelt. Nur das eine habe ich geleugnet, daß darin die ästhetische Anschauung des Kunstwerks bestehe. Versenke ich mich ganz in den Inhalt, so erlebe ich natürlich nur die Vorstellungsreihe „Inhalt". Zwischen dieser einen Vorstellungsreihe kann mein Bewußtsein natürlich nicht hin und her schwanken. Denn zwischen einem Erlebnis und demselben

Erlebnis gibt es kein Hin und Her. Ein solches ist erst zwischen zwei verschiedenen Erlebnisreihen möglich. Und das ist hier der Fall. Denn die ideelle Welt und das Kunstwerk sind ja, wie Lipps selbst zugibt, zwei verschiedene Dinge, und jene ist an dieses, d. h. an die reale Welt des Kunstwerks „gebunden". Dieses Gebundensein besteht aber während der ganzen Dauer der ästhetischen Anschauung. D. h. unsere Anschauung kehrt immer wieder zum Kunstwerk zurück. Das nenne ich eben „Wechsel der Vorstellungen." Lipps dagegen deutet dieses Gebundensein so: Die ideelle Welt des Inhalts „nimmt teil an dem Charakter der Objektivität, der diesem, d. h. dem realen Kunstwerk, eignet". Was heißt das nun aber, „nimmt teil"? Das ist wieder ein Bild, besagt also nichts. Es kann damit doch psychologisch nichts anderes gemeint sein als: Es wird gleichzeitig oder im Wechsel damit erlebt.

Nach Lipps handelt es sich hier nun um ein einheitliches psychisches Erlebnis. Das Ideelle, d. h. der Inhalt unserer Phantasie, ist in jedem Moment für uns ein ästhetisch Reales, d. h. ein Phantasieinhalt mit dem Charakter der Objektivität". Das ist, mit Verlaub zu sagen, — Unsinn. Ein Phantasieinhalt, d. h. eine nicht vorhandene, sondern nur vorgestellte Sache, ist immer etwas Ideales. Das Objektive, d. h. das Reale dabei ist eben nicht der Phantasieinhalt, sondern das reale Kunstwerk. Und was soll das heißen: ein „ästhetisch Reales"? Damit ist ein völlig neuer Begriff in die Psychologie eingeführt, nämlich der der ästhetischen Realität. Bisher war man immer der Ansicht, es gäbe nur eine Realität, d. h. der Inhalt unserer Vorstellungen wäre entweder real oder nicht real. Wenn ich einen Menschen vor mir stehen sehe, so ist dieser Mensch — im Sinne des kritischen Realismus, dem auch Lipps huldigt — wirklich da. Der Inhalt meiner Anschauung ist also Realität. Wenn ich dagegen einen Menschen im Bilde sehe, der vielleicht längst tot ist, so ist dieser nicht wirklich da. Der Inhalt meiner Anschauung ist dann also nicht Realität. Nun erfahren wir mit einemmal, daß es auch ein Mittelding zwischen Realität und Nichtrealität gibt, nämlich — die „ästhetische Realität". Diese ästhetische Realität von Lipps' Gnaden ist nicht etwa die Realität des Kunstwerks; Gott bewahre! Sie ist auch nicht die Realität Natur (soweit sie schon vor dem Kunstwerk da war). Durchaus nicht! Sondern sie ist — ja, ich weiß wirklich nicht, was sie ist — sie ist eben einfach — die „ästhetische Realität". Diese ästhetische Realität ist aber, wenn man der Sache auf den Grund

geht, nichts anderes als der psychische Zustand, den wir als ästhetische Anschauung bezeichnen, und um den es sich gerade handelt. Und auf diesen Unsinn baut Streiter seine Polemik gegen die Illusionsästhetik auf!

Gewiß ist die Illusion ein „Mittelzustand" oder ein „Zwischenzustand", oder wie man sie sonst nennen will. Nur sind die beiden Zustände, zwischen denen sie in der Mitte steht, die Wahrnehmung des realen Kunstwerks und die Vorstellung des nicht realen, sondern nur gedachten Inhalts. Das ist vollkommen klar und unanfechtbar, sobald man sich auf den Standpunkt des kritischen Realismus stellt. Was Lipps das „Gebundensein" an die Realität des Kunstwerks nennt, ist nichts anderes als die Notwendigkeit, immer wieder zur Anschauung des Kunstwerks zurückzukehren, um aus ihr den Antrieb zur Vorstellung des nur gedachten Inhalts zu schöpfen. Dieser Zustand setzt sich also aus zwei Elementen zusammen, er ist folglich kein einheitlicher. Natürlich gibt es Mittel, um diese beiden Elemente doch wieder zu einer gewissen Einheit zusammenzubinden. Das wichtigste davon ist, daß die Form in eine ganz bestimmte Beziehung zum Inhalt gebracht wird. Wenn z. B. der Inhalt traurig ist, so darf die Form nicht lustig oder neckisch sein. Dies zu verhindern, ist eben Aufgabe des Künstlers. Das ist es eben, was wir Kunst nennen. Wir haben es also hier, wie so oft, mit einer „Einheit in der Mannigfaltigkeit" zu tun. Ob man nun mehr diese Einheit des ganzen Zustandes oder mehr seine Zusammensetzung aus zwei Teilen betonen will, das hängt natürlich von der Art des Kunstwerks und von der persönlichen Disposition des Genießenden ab. Der Philosoph kann nur feststellen, daß der Gesamtzustand, auch wenn er verhältnismäßig einheitlich ist, aus zwei im Wechsel miteinander erlebten Einzelzuständen besteht.

Sehen wir nun, wie Streiter, auf diesem „scharfgefaßten" (!) Einwand von Lipps fußend, die Illusionstheorie weiter bekämpft. Er hält es für möglich, daß ich mit der bewußten Selbsttäuschung den „ästhetischen Schein" oder die „ästhetische Realität" gemeint habe, da ich ja die Jahrmarktillusionen verwerfe. Dann aber handele es sich nur um Worte, um einen Wortstreit, der durch den übel gewählten Ausdruck „bewußte Selbsttäuschung" veranlaßt sei. Aber was ich mit diesem meine, habe ich, wie ich glaube, ganz deutlich gesagt. Man kann den klaren Ausdruck „bewußte Selbsttäuschung" nicht durch die unklaren Ausdrücke

„ästhetischer Schein“ oder „ästhetische Realität“ erklären. Inwiefern sind diese beiden Ausdrücke nun unklar? Nach meinem nicht durch die Lippssche Schule gegangenen gesunden Menschenverstande sind ästhetischer Schein und ästhetische Realität an sich schon Gegensätze. Denn Schein ist das Gegenteil von Realität. Da sowohl das Kunstwerk als auch der ästhetische Zustand selbst, d. h. der Genuß am Kunstwerk, zweifellos Realität sind, kann der Begriff Schein sich nur auf den Inhalt beziehen, der eben keine Realität ist. Wenn nun Streiter sagt, vielleicht meine ich mit der bewußten Selbsttäuschung den ästhetischen Schein oder die ästhetische Realität, so kann ich darauf ganz einfach antworten: Ich meine damit beides, nämlich den Inhalt, der nur Schein, und das Kunstwerk, das nur Realität ist. Und wenn Streiter mir den guten Rat gibt, lieber von „Wahrnehmung eines Bildes“ oder „Auffassung einer künstlerischen Darstellung“ zu sprechen, so rät er mir wiederum, einen klaren, unzweideutigen Ausdruck durch zwei unklare und verschwommene und dabei ganz banale und nichtssagende zu ersetzen. Es ist gewiß ein Übelstand, daß ich das Wort Illusion nicht gänzlich aus meiner Darstellung habe streichen können. Ich konnte mich dazu nicht entschließen, weil es nun einmal der hergebrachte ästhetische Terminus ist. Schon Lessing, Moses Mendelssohn, Goethe usw. haben ihn gebraucht. Ebenso brauchen ihn moderne französische Ästhetiker wie Souriau und Lalò, die auf dem Boden meiner Ästhetik stehen. Auch Julius Pap hat das Wort Illusion in dem Titel seines unten S. 466 Anm. 1 zitierten Buches gebraucht. Meine Abweichung von meinen Vorgängern besteht nur darin, daß ich den bis dahin herrschenden verschwommenen Begriff der Illusion durch den klaren Begriff der bewußten Selbsttäuschung ersetzt habe. Ich glaubte, mir damit den Dank der philosophischen Ästhetiker zu verdienen. Statt dessen sind sie mir bitterböse, daß ich etwas Licht in das Halbdunkel ihrer Gedanken gebracht habe und etwas unsanft in das verschwommene Chaos ihrer Begriffe hineingefahren bin.

Sodann wendet sich Streiter gegen meine Behauptung, daß wir bei der ästhetischen Anschauung das tote Scheinbild, genannt Kunstwerk, in unserer Phantasie mit Leben begaben, d. h. ins Leben übersetzen. Ich nahm dabei als selbstverständlich an, daß wir uns den toten Marmor als Fleisch und Blut, das flächenhafte Gemälde als Raum von bestimmter Tiefe, die toten Bau-

steine eines Gebäudes als organischen, kraftbegabten Stoff, die gefühllose Materie als mit Gefühl begabt vorstellen. Überdies habe ich diese Tatsache durch unzählige Zeugnisse sowohl antiker Philosophen und Rhetoren als auch italienischer Theoretiker der Renaissance und moderner Künstler erhärtet. Ich brauche darauf hier nicht näher einzugehen, zumal da mein geplantes Werk die Beweise dafür in überwältigender Fülle beibringen wird. Jüngere Ästhetiker wie Alfred Werner haben schon die bisher von mir vorgebrachten Zeugnisse zu einer „animistischen Ästhetik" weiterzubilden gesucht.[1])

Streiter ist in dieser Beziehung anderer Ansicht. „Verhält es sich in Wahrheit so?" fragt er. „Ich glaube, Lange würde sehr erstaunt sein, wenn ihn jemand fragen würde, ob er sich den Apoll von Belvedere mit schwarzen oder blonden Locken, ob er das Gewand von Dürers Melancholia blau oder grün oder braun vorstelle. Und sicher wird Lange zugestehen, daß bei Betrachtung einer nackten Bronzestatue in seiner Vorstellung die Farbe der Bronze nie auch nur einen Augenblick durch die natürliche Hautfarbe verdrängt wird."

Hier handelt es sich also um das, was ich Farbenillusion nenne. Auf Streiters Einwand möchte ich zunächst folgendes erwidern: ich habe niemals behauptet, daß der Beschauer sich notwendig immer die ganze Wirklichkeit in dem Abbild vorstellen müsse, also z. B. auch die Farbe jedes einzelnen Teiles. Aber daß er sich die wesentlichen Elemente der Wirklichkeit vorstellen müsse, vor allen Dingen das organische Leben, darüber habe ich keinen Zweifel gelassen. Bei den spätgriechischen Rhetoren und den Dichtern der Anthologie war die Gegenüberstellung des kalten und starren Marmors und des warmen, pulsierenden Fleisches geradezu eine Art Schulthema, das in unendlichen Formen variiert wurde. Hans von Marées schreibt in einem seiner Briefe von den Sklaven Michelangelos im Louvre: „Was besonders in die Augen fällt, ist die Glaubwürdigkeit der Darstellung. Man erkennt sofort, wo die knochigen und wo die fleischigen Teile sind. Dadurch vergißt man das Material, das Handwerk, und sieht Lebendiges." Auch Hildebrands „Problem der Form" läuft seinem richtigen Kern nach auf die beiden Illusionen: Raumillusion („Tiefenvorstellung") und Kraftillusion („Funktionsausdruck") hin-

[1]) Alfred Werner, Zur Begründung einer animistischen Ästhetik, Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft, Bd. IX, 1914, S. 392—432.

aus. Was speziell die Farbenillusion betrifft, so wird dieselbe bei verschiedenen Beschauern je nach ihrer Farbenbegabung verschieden stark sein. Bei Böcklin z. B. war sie sehr stark.[1]) Die Frage, ob man sich den Apoll von Belvedere mit schwarzen oder blonden Locken zu denken habe, ist wahrscheinlich schon im Altertum dadurch entschieden worden, daß die Haare — entweder schwarz oder blond, wahrscheinlich blond, bemalt waren. Und diese Tatsache der plastischen Polychromie allein würde wohl zu dem Beweise ausreichen, daß zum mindesten die antiken Bildhauer ein Bedürfnis hatten, sich auch bei plastischen Werken die Farben der Natur hinzuzudenken. Sonst hätten sie sie wohl nicht teilweise — nämlich bis auf das Nackte — selber hinzugefügt. Bei den graphischen Künsten, deren meiste Gattungen ja bekanntlich auf die Farbe verzichten, ist es allgemein bekannt, daß man z. B. guten Radierungen ein besonderes Lob damit zollt, daß man sagt, sie wirkten „ordentlich farbig". Sogar von den Stechern der Rubensschule und den französischen Stechern des 17. Jahrhunderts wird allgemein gerühmt, daß sie die Verschiedenheit der Farben durch eine verschiedene Stichelführung zu suggerieren suchten. Und wenn nun, sowohl im Holzschnitt als auch im Kupferstich zuweilen sogar die wirklichen Farben angewendet worden sind, so beweist das wohl am schlagendsten, daß selbst die Techniken, die der Anwendung der Farbe große Schwierigkeiten entgegensetzen, eine Tendenz zur Farbigkeit haben, was doch ein Bedürfnis nach Farbe, also — beim Verzicht auf die Farbe — nach Farbenillusion voraussetzt.

Streiter bricht dann eine Lanze für die Einfühlungsästhetik, indem er behauptet, die ästhetische Beseelung, die ich z. B. in der Architektur für das eigentlich Künstlerische

[1]) Albert Fleiner, Mit Arnold Böcklin, 1915, S. 154 erzählt von einem Besuche, den er mit Böcklin in den Uffizien zu Florenz gemacht habe: „Plötzlich blieb er vor einem römischen Frauenkopf stehen und frug: ‚Sind die Haare blond, braun oder schwarz?' . . . Wir kamen überein, daß es sich um dunkle Haare handle, die im Nacken einen Stich ins Blonde hätten." Aber Böcklin erlebte beim Anblick eines antiken Kopfes nicht nur Farbenillusion, sondern auch Geräuschillusion. Fleiner, S. 176 erzählt: „So wurde nun auch beschlossen, daß der seit zweitausend Jahren vermoderte Inhaber des Kopfes, von dem die treffliche römische Büste in den Uffizien zu sehen war, durchaus eine ziemlich hohe, etwas näselnde, ein wenig heisere Stimme mit einem Riß gehabt haben müsse." Ein Künstler stellt sich eben manches bei einem Kunstwerk vor, wovon sich ein Gelehrter nichts träumen läßt.

erklärt hatte, sei besonders von den Vertretern dieser Theorie psychologisch eindringend untersucht worden. Es sei deshalb ein Fehler von mir, daß ich ihre Ergebnisse ablehne, während ich doch selbst hier und da von „Einfühlung" spreche. Eine eingehende Kritik der Einfühlungstheorie liegt zwar außerhalb der Zwecke dieser Abhandlung. Doch will ich wenigstens kurz andeuten, was mich von ihr trennt, zumal da ich diese Frage in meiner Antrittsvorlesung und der ersten Auflage meines „Wesens der Kunst", die Streiter allein vorlagen, noch nicht ausführlich behandelt hatte.

Mein Haupteinwand gegen diese Theorie ist, daß sie den täuschunghindernden Elementen nicht genügend Rechnung trägt, vielmehr die ästhetische Anschauung auf die eine Vorstellungsreihe „Inhalt" beschränken möchte. Es ist allerdings richtig, daß die Einfühlungsästhetik ein „Hineinsehen von Kraft und Bewegungsvorstellungen in die anorganischen Formen", z. B. der Architektur, annimmt. Aber sie tut das genau in derselben Weise wie der Natur gegenüber. Nach ihr ist die ästhetische Anschauung einer Säule und eines Baumes prinzipiell ganz dasselbe. In beiden Fällen „fühlen wir uns in die aufwärtsstrebende Kraft des Gebildes ein". Diese Kraft ist nun aber in der Säule tatsächlich nicht vorhanden, denn die Säule wächst nicht wirklich empor, sondern lastet wie alle Steine des Gebäudes nach unten. Der Baum dagegen wächst, wenn auch langsam, wirklich empor. Die ästhetische Anschauung einer Säule ist also Illusion, die „ästhetische" Anschauung des Baumes — soweit sie sich auf die organische Kraft bezieht — ist keine Illusion. Der Natur gegenüber kann ich nicht die Illusion der Natur erleben, denn sie ist ja wirklich Natur, d. h. — nach meiner Auffassung — Wirklichkeit. Dem Kunstwerk gegenüber muß ich Illusion erleben. Denn es ist ja nur seinen materiellen Eigenschaften nach Wirklichkeit, nicht in bezug auf die organische Kraft, d. h. das Emporwachsen, das in ihm dargestellt ist. Kurz und gut, die Einfühlungsästhetik macht den Fehler, das Kunstwerk wie Natur anzuschauen, d. h. nur das Erleben der einen Vorstellungsreihe, nämlich „Kraft", „organisches Wachstum" usw. als ästhetisches Erlebnis gelten zu lassen.

Gerade bei der Architektur ist aber die Zweiheit der Vorstellungsreihen besonders deutlich. Alles, was in ihr rein geometrischen Charakter hat, z. B. die Geradlinigkeit, Regelmäßigkeit und

Symmetrie, außerdem das praktisch Notwendige, d. h. die Festigkeit und Zweckmäßigkeit, gehört der Vorstellungsreihe Kunst an. Alles dagegen, was eine organische Vorstellung in sich schließt, gehört der Vorstellungsreihe Natur an. Gerade daß wir bei der Architektur nicht von einer Nachahmung der Wirklichkeit sprechen können, sondern daß sie eine gewisse Distanz von der Natur hält, ist ein sicherer Beweis für die Verschiedenheit der beiden Vorstellungsreihen, also für die Illusionstheorie.

Streiter freilich leugnet, daß bei der Säule Naturanalogien im Spiele seien. Er bleibt uns aber die Erklärung dafür schuldig, an was denn der zylindrische Schaft derselben anders erinnern soll, als an den Baumstamm oder meinetwegen den nackten menschlichen Arm oder das Bein. An was die Schwellung des Schaftes anders erinnern soll, als an ähnliche Erscheinungen der organischen Natur, d. h. menschliche und pflanzliche Anschwellungen. An was die Kanellierung anders erinnern soll als an die Riefelung gewisser Pflanzenstengel. Er hat in dieser Beziehung Adolf Bötticher nicht widerlegt: Es ist also vollkommen unrichtig, wenn er behauptet, an der dorischen Säule finde sich keine einzige Form, die dem Pflanzenleben entlehnt wäre.

Auch das ist falsch, was die Einfühlungstheorie behauptet, nämlich es handle sich bei der „Einfühlung" immer um ein Einfühlen des eigenen, d. h. des menschlichen Körpers in das künstlerische Gebilde. Dazu hat nur das schiefe Bild „Einfühlung" Veranlassung gegeben. So wissen wir z. B. nicht nur vom korinthischen Kapitell, sondern durch neuere Forschungen auch vom ionischen, daß es aus der Blattvolute, d. h. dem überhängenden und umgebogenen Blatt, also aus vegetabilischen Vorbildern, entstanden ist. Streiter muß das natürlich leugnen. Wenn er aber betont, daß bei dem Volutenpolster niemand auch nur im entferntesten an eine Pflanzenform erinnert werde, so ist das natürlich kein Gegenbeweis. Denn diese Form ist aus dem Sattelholz, also aus der Technik, hervorgegangen. Wohl niemals hat aber ein Mensch bestritten, daß viele Formen der Architektur rein praktische Bedeutung haben. Auch das Dreieck des Giebels erinnert ja nicht an eine Pflanzenform, sondern ist aus der Form des Satteldaches hervorgegangen. Derartige Formen beweisen eben schlagend, daß auch in der Baukunst außer den täuschungfördernden Elementen, d. h. den organischen Analogien, täuschunghindernde Elemente, d. h. geometrische oder technisch

bedingte Formen vorhanden sind. Diesen Formen der zweiten Vorstellungsreihe gegenüber versagt die Einfühlungstheorie vollständig. Und doch gehören auch sie zur Schönheit der Architektur. Das wird wohl heutzutage in der Zeit der Zweckmäßigkeitsarchitektur kein Mensch mehr bezweifeln.[1])

Merkwürdigerweise haben weder Meumann noch Streiter den Hauptfehler meiner früheren Darstellung gemerkt, nämlich den Begriff der ,,Anschauungsillusion". Man kann die verschiedenen Illusionen nur nach den Inhalten unterscheiden, auf die sie sich beziehen. Das heißt man kann sie nur nach den verschiedenen Seiten der Wirklichkeit einteilen, die sich der Beschauer beim Anblick des Kunstwerks vorstellt. Danach unterscheide ich jetzt Stoffillusion (Materialillusion), Raumillusion, Bewegungsillusion, Kraftillusion, Gefühlsillusion usw. Dabei sind die Seiten der Natur, auf die sich die Illusion bezieht, die also den Inhalt der Illusion bilden, als Eigenschaften des Gegenstandes oder des lebenden Wesens gedacht, von dem sich der Beschauer beim ästhetischen Zustand eine Vorstellung macht. In diesem Sinne gibt es natürlich keine Anschauungsillusion. Vielmehr ist jede Illusion Anschauungsillusion, insofern sie auf Anschauung beruht, durch Anschauung hervorgebracht wird.

Während man diesen Fehler bisher nicht erkannt hat, ist der Begriff des ,,Scheingefühls" vielfach angefochten worden. Und zwar, wie ich jetzt glaube, mit Recht. Denn das Wort könnte den Anschein erwecken, es gebe Gefühle, die keine Wirklichkeit sind, was natürlich Unsinn ist. Gefühle sind vielmehr immer Gefühle und haben als solche Realität. Sie können stärker oder weniger stark, deutlicher oder weniger deutlich sein, aber sie sind immer wirklich vorhanden. In der Tat habe ich auch unter ,,Scheingefühl" nicht etwas verstanden, was kein Gefühl wäre, sondern vielmehr ein Gefühl, das sich auf einen Schein, auf ein nur ästhetisch Vorgestelltes bezieht und infolgedessen nur von geringer Stärke sein kann. Dieser Begriff des ,,ästhetischen Scheins" war, als ich mit meiner Theorie zum erstenmal hervortrat, in der Ästhetik allgemein gebräuchlich, und auch der Begriff der ,,Scheingefühle" war längst von Eduard von Hartmann und anderen Ästhetikern in die wissenschaftliche Sprache eingeführt worden. Das war also einer der wenigen Fälle, in denen ich mich an die

[1]) Vgl. K. Lange, Schön und praktisch, Führer zur Kunst. Eßlingen 1908.

zünftige Psychologie angeschlossen hatte. Daß ich damit schlecht fahren würde, hätte ich voraussehen können. Und es ist sehr charakteristisch, daß man jetzt gerade mir die Benutzung dieses Begriffes, der doch gar nicht von mir, sondern von der philosophischen Ästhetik stammt, zum besonderen Vorwurf macht.

Ich bin den Herren Lipps und Streiter sehr dankbar dafür, daß sie den Begriff des Scheingefühls zerstört haben. Denn sie haben mir damit, ohne es zu wissen, einen großen Gefallen getan, indem sie mir einen neuen Beweis für den Wechsel der Vorstellungsreihen an die Hand gegeben haben. Das Wort „Scheingefühl" konnte man nämlich allenfalls so auffassen, als ob es sich dabei um etwas Einheitliches handelte, ein Gefühl, das zwar durch ein Scheinbild hervorgerufen, aber als Gefühl Wirklichkeit, und zwar einheitliche Wirklichkeit sei. Wenn nun aber ein Gefühl immer als solches Wirklichkeit ist, dabei aber doch die ästhetischen Inhaltsgefühle von den Gefühlen des wirklichen Lebens verschieden sind, so kann das nur darauf beruhen, daß jene, d. h. die Gefühle, die der Inhalt des Kunstwerks auslöst, fortwährend durch andere Gefühle, die wir im Wechsel damit erleben, durchkreuzt werden. Die Tatsache, daß ein Gefühl immer ein Gefühl ist, beweist also schlagend, daß das Wesen der ästhetischen Anschauung nur im Wechsel der Vorstellungen (und Gefühle) bestehen kann. Denn daüber kann ja natürlich kein Zweifel sein, daß mein Gefühl beim Anblick einer Statue eines zürnenden Achill kein wirklicher Zorn im gewöhnlichen Sinne ist. Man kann hier bestenfalls von einem ästhetischen Surrogat des Zornes sprechen, das als solches eine Abschwächung bedeutet. Diese Abschwächung ist aber einfach die Folge davon, daß zu dem Zorngefühl, das der Inhalt fordert, noch die ganze Reihe der täuschunghindernden Vorstellungen und der aus ihnen entstehenden Gefühle hinzukommt, die den Inhalt der zweiten Vorstellungsreihe bilden. In der Musik z. B. setzt sich die ästhetische Stimmung, in die mich ein Trauermarsch versetzt, zusammen: 1. aus wirklicher Trauer, 2. aus den Lustgefühlen, die durch die sinnliche Schönheit der Töne, die Rhythmen, Harmonien usw. hervorgerufen werden. Indem diese im Wechsel mit jener auftreten, modifizieren sie dieselbe natürlich, schwächen sie sie ganz wesentlich ab. Daher kommt es, daß viele Menschen durchaus leugnen, beim Anhören eines Trauermarsches wirkliche Trauer zu empfinden. Ob man nun statt dessen von

„Gefühlsvorstellung" oder von „Vorstellungsgefühl" oder sonst von irgend etwas sprechen will — die Ästhetiker haben verschiedene Benennungen vorgeschlagen —, ist im Grunde ziemlich gleichgiltig. Genug, daß es ein Gefühl ist, welches durch gleichzeitiges Erleben zweier Vorstellungsreihen zustande kommt.

Bei dieser Gelegenheit kann ich eine persönliche Bemerkung nicht unterdrücken. Lipps sowohl wie Streiter und Meumann bemängeln wiederholt meine Anwendung der Worte „Gefühl", „Empfindung" usw. und sehen in dem schwankenden Gebrauch solcher Worte einen Beweis für meine unzulängliche psychologische Schulung. Streiter drückt das durch zahlreiche Fragezeichen oder Ausrufungszeichen aus, die er hinter die Zitate meiner Ausführungen setzt. Ich habe deren im ganzen in seiner Abhandlung etwa 40 gezählt! Daß ich kein Psycholog im schulmäßigen Sinne bin, habe ich niemals geläugnet. Als ich meine Antrittsvorlesung hielt, stand aber auch die wissenschaftliche Psychologie erst in ihren Anfängen. Und wie sie bei ihren Gedankenbildungen in der Irre gehen konnte, glaube ich schon früher und auch in diesem Aufsatz wieder genügend bewiesen zu haben. Wiederholt hat man mir zum Vorwurf gemacht, daß ich mich statt strenger psychologischer Analyse zuweilen eines Bildes bediene, das nichts besage, sondern nur den psychischen Tatbestand verdunkele. Ich kann darauf nur erwidern, was ich schon an anderer Stelle ausgeführt habe: Auch die wissenschaftliche Psychologie arbeitet fortwährend mit Bildern. Die „Schwelle des Bewußtseins", der „Blickpunkt des Bewußtseins", die „Enge des Bewußtseins", die „monarchische Einrichtung des Bewußtseins", die „Einfühlung", die „Assoziation" („Vergesellschaftung"), sind das nicht alles bildliche Ausdrücke? Vor allen Dingen aber: Ich habe durch Analyse einiger Beweisführungen der genannten drei Psychologen nachgewiesen, daß unter Umständen selbst Fachphilosophen, die sich eines gewissen Ansehens erfreuen, schiefe und konfuse Gedankengänge entwickeln können. Es scheint mir immer noch verdienstvoller, klare Gedanken zu haben und sie hie und da etwas salopp oder burschikos auszudrücken, als unklare Gedanken zu haben und sie — außerdem unklar auszudrücken.

Als den eigentlichen Kern der Illusionstheorie betrachtet Streiter mit Recht den Wechsel der beiden Vorstellungsreihen. Gegen diesen führt er denn auch das schwere Geschütz seiner

Fachpsychologie ins Feld (S. 245ff.). Er hält diese Theorie für einen „Knäuel von dichtverschlungenen Widersprüchen und psychologischen Unmöglichkeiten". Die Beweise für diese Behauptung bestehen — in den Fragezeichen und Ausrufungszeichen, von denen ich eben gesprochen habe. So ist z. B. Streiter einmal sehr empört darüber, daß ich sage, eine Vorstellung „setze sich in Gefühle um". Er bemerkt dazu: „Ein Umsetzen von Vorstellungen in Gefühle gibt es nicht, gemeint ist wohl auch nur, daß die Vorstellungen Gefühle erwecken." Sehr richtig, das war in der Tat meine Meinung. Wenn ich dann aber an anderer Stelle sage, wir „erlebten" mit der Vorstellung der Natur, die den Inhalt des Bildes ausmache, gleichzeitig die Gefühle, zu denen uns die entsprechenden Dinge anregen würden, wenn wir sie in der Wirklichkeit sähen, so wird hinter „erlebten" wieder ein Ausrufungszeichen gesetzt. Also auch so ist es nicht richtig. Wie soll man sich nun eigentlich ausdrücken?

Wichtiger ist, was Streiter über die Theorie des Vorstellungswechsels überhaupt sagt. Es stimmt ungefähr mit dem überein, was man von Lipps schon vorher gehört hatte, und was Meumann und andere Ästhetiker ihm später zur Ermüdung oft nachgesprochen haben. Und es ist ebenso unhaltbar: „Gegen diese Ansicht spricht vor allem unsere unmittelbare innere Erfahrung. Solange wir uns ganz und rein dem ästhetischen Genießen hingeben, fühlen wir uns psychisch durchaus einheitlich, in einem Zustand vollster ruhigster Sicherheit, ‚versunken' im ästhetischen Schein, in der ästhetischen Realität (vgl. oben S. 451), ohne jedes Schwanken zwischen Schein und Wirklichkeit, da ja die Frage nach der Wirklichkeit überhaupt gar nicht auftaucht."

Was das „Versunkensein in die ästhetische Realität" betrifft, so verweise ich auf das, was ich oben S. 454 gegen Lipps gesagt habe. Im übrigen ist dieses Urteil Streiters eine persönliche Meinungsäußerung, die sich auf Selbstbeobachtung gründet. Sie hat also, wie alle aus der Selbstbeobachtung gewonnenen Erkenntnisse, lediglich subjektiven Wert. Überdies ist der Begriff des einheitlichen und zusammengesetzten Gefühls ein relativer. Ein Gefühl kann sich aus mehreren Einzelgefühlen zusammensetzen und doch verhältnismäßig einheitlich sein, wenn diese Gefühle nämlich in einer inneren gesetzlichen Beziehung zueinander stehen. Das ist aber bei der guten Kunst immer der Fall, weil ja die Form zum Inhalt in einem ganz

bestimmten gesetzlichen Verhältnis stehen muß. Deshalb wäre es immerhin möglich, daß die beiden Gefühlsreihen sich im Bewußtsein bis zu einem gewissen Grade voneinander sonderten. Daß Streiter selbst bei der Anschauung eines Kunstwerks die beiden Vorstellungsreihen nicht erlebt oder sich wenigstens dieses Erlebens nicht bewußt ist, will ich ihm natürlich nicht abstreiten. Doch stehen seiner Selbstbeobachtung andere gegenüber, die das Gegenteil besagen. So erklärt z. B. der erwähnte Schauspieler Ferdinand Gregori, der sich durch mehrere sehr gute Schriften über die Bühnenkunst literarisch bekannt gemacht hat, in der oben S. 446 zitierten Rezension meines „Wesens der Kunst" in bezug auf die Klingerschen Radierungen: „Wie lebhaft spielen bei ihrer Betrachtung die beiden Langeschen Vorstellungsreihen auf und ab, herüber und hinüber! Es ist eine Wollust, einen großen Mann verstehen zu lernen." Schon mehrmals habe ich auf das Zeugnis Goethes hingewiesen, der in einem Gespräche mit Eckermann zum Lobe von Manzonis Promessi sposi sagt: „Manzoni löst die Angst, die der Leser um die Helden seiner Dichtung empfindet, in Rührung auf und führt uns durch diese Empfindung zur Bewunderung. Rührung und Bewunderung, das seien die beiden Gefühle, in die man bei der Lektüre des Romans abwechselnd versetzt werde. Der Eindruck beim Lesen ist derart, daß man immer von der Rührung in die Bewunderung fällt und von der Bewunderung in die Rührung, so daß man aus einer von diesen großen Wirkungen gar nicht herauskommt. Ich dächte, höher könnte man es nicht treiben." Und später erklärt er das noch etwas näher, indem er ausführt, daß die Angst sich auf den Inhalt der Dichtung, die Bewunderung aber auf den Dichter als den Schöpfer des Werkes beziehe. „Das Gefühl der Angst ist stoffartig (d. h. inhaltlich) und wird in jedem Leser entstehen. Die Bewunderung aber entspringt aus der Einsicht, wie vortrefflich sich der Autor in jedem Falle benahm, und nur der Kenner wird mit dieser Empfindung beglückt werden." Und triumphierend fügt er hinzu: „Was sagen Sie zu dieser Ästhetik? Wäre ich jünger, so würde ich nach dieser Theorie etwas (d. h. wahrscheinlich eine Dichtung) schreiben."

Ich will dahingestellt sein lassen, ob Goethe den Vorgang mit diesen Worten einwandfrei beschrieben hat, und ob der Ausdruck Rührung glücklich gewählt war. Sicher ist jedenfalls so viel,

daß er selbst die beiden Vorstellungen bzw. Gefühle erlebt hat, und daß er hier eine höhere Art der Kunstanschauung von einer niederen unterscheidet. Die niedere besteht nach ihm in dem einfachen Erleben des Inhalts, d. h. der einen Gefühlsreihe „Angst". Die höhere dagegen in dem Erleben zweier Gefühlsreihen, Angst und Bewunderung. Die letztere ist natürlich seine eigene. Das Erleben dieser beiden Gefühlsreihen aber beschreibt Goethe als ein „Hin- und Herfallen" aus der einen in die andere, und gerade darin sieht er, selbstverständlich unter der Voraussetzung, daß beide sehr stark erlebt werden, die eigentliche Ursache des ästhetischen Genusses. Dieses „Hin- und Herfallen" hat mit meinem „Hin- und Herpendeln" eine merkwürdige Ähnlichkeit. An einer anderen Stelle, in dem Kapitel „Frauenrollen auf römischen Theatern", in der italienischen Reise, sagt Goethe geradezu, die Darstellung solcher Frauenrollen durch Männer erhalte bei dem Beschauer das Gefühl der Nachahmung, der Kunst lebendig (wir würden sagen, sie sei ein täuschunghinderndes Element), und sie versetze dadurch den Beschauer in eine Art von „selbstbewußter Illusion". Natürlich meint Goethe damit das gleiche wie ich mit der „bewußten Selbsttäuschung". Nur daß der letztere Ausdruck besser ist, als der Goethesche, weil bei ihm der Doppelsinn des Wortes „selbstbewußt" vermieden wird.[1])

Meumann und Streiter haben offenbar keine ähnlichen Selbstbeobachtungen wie Goethe gemacht. Sie haben auch, wie es scheint, keinen Menschen gekannt oder befragt, der sie gemacht hätte. Streiter begnügt sich auch hier, in verba magistri zu schwören, d. h. auf Lipps zu verweisen, der gesagt habe, daß

[1]) Ich verdanke den Hinweis auf diese Äußerung Goethes Herrn Dr. Heyfelder. Vgl. K. Lange, Goethes selbstbewußte Illusion, Beilage zur Allgemeinen Zeitung, 1904, Nr. 15, 16 und 19. Erich Heyfelder, Die Illusionstheorie und Goethes Ästhetik, II. Heft der ästhetischen Studien, 1904, S. 81 ff. Julius Pap (Kunst und Illusion, S. 142) hat gegen unsere Berufung auf Goethe eingewendet, daß diese Äußerungen aus der mittleren und späteren Lebensperiode des Dichters stammen, während er in seiner Jugend die Kunst anders, d. h. einheitlich, genossen habe. Das ist wohl richtig. Aber Goethe war sich, wie eine Äußerung über Herder beweist, dieser Entwicklung seiner ästhetischen Anschauungsweise sehr wohl bewußt. Und wenn er später die Bewußtheit der Täuschung geradezu als die Ursache des Kunstgenusses auffassen zu müssen glaubte, so wird man daraus schließen dürfen, daß dies die richtige Ansicht war, und daß auch die verhältnismäßig einheitliche Anschauung seiner Jugend doch die beiden Vorstellungsreihen bis zu einem gewissen Grade schon enthielt.

„ein Gefühl des Schwankens und Schwebens, des Hin- und Herpendelns nur ein Gefühl der Unklarheit und Unruhe, der Unlust und der Qual sein könne, wie es aus jedem Hin- und Hergezogenwerden zwischen Betrachtungsweisen, die gleichzeitig ihr Recht fordern und doch inhaltlich sich ausschließen, nach einem allgemeinen psychologischen Gesetz sich ergeben müsse". Es scheint, daß Goethe, der alte, ruhige und abgeklärte Goethe, dieses „Hin- und Herfallen" zwischen zwei Vorstellungsreihen („Betrachtungsweisen" ist doppelsinnig und deshalb unpassend) nicht gerade als besondere Qual empfunden hat. Und der Grund dafür ist auch leicht einzusehen. Offenbar denkt Lipps dabei an ethische oder wissenschaftliche Zweifel, von denen man ja wohl sagt: Wer die Wahl hat, hat auch die Qual. Aber gerade von einem „Zweifel" ist bei der Kunstanschauung durchaus nicht die Rede. Und zwar deshalb nicht, weil es sich dabei um ein freiwilliges Spiel der Vorstellungen handelt. Daß intermittierende Gefühle, die aus Unsicherheit oder Zweifel entstehen, Unlust erzeugen, kann man Külpe, auf den sich Streiter beruft, gern zugeben. Aber das freie Schweben zwischen Schein und Wirklichkeit, Original und Kopie, Inhalt und Form, das die bewußte Selbsttäuschung charakterisiert, steht eben, weil es ein freies Schweben ist, auf einem ganz anderen Blatte. Und wenn Streiter sich durch meinen Hinweis auf das Komische als Beispiel eines lusterregenden Wechsels zweier Vorstellungsreihen (s. oben S. 443) zu der Bemerkung veranlaßt sieht: „Dann müßte also aller künstlerische Genuß komisch sein", so ist das — nicht sehr geistreich. Denn ich brauche wohl nicht zu wiederholen, daß das Tertium comparationis zwischen Witz und Kunst, nach meiner Auffassung, lediglich das Freiheitsgefühl ist.[1])

Daß Streiter bei seiner ablehnenden Haltung gegenüber der Illusion auch die Illusionsspiele, die Groos eingehend behandelt hat, einfach leugnet, ist selbstverständlich. Man sieht daraus nur, zu welch unhaltbaren Konsequenzen sein Standpunkt führt. Der Genuß der Knaben beim Räuber- und Indianerspielen besteht nach ihm nicht in der Illusion als solcher, sondern darin, daß „die Knaben in einer bestimmten Weise sich betätigen". Daraus würde sich aber doch nur der Genuß des Siegers, nicht des Besiegten, erklären. Denn welchen

---

[1]) K. Lange, Über den Zweck der Kunst. Stuttgart 1912, S. 47, Anm. 19.

Genuß kann den Knaben das Bewußtsein, besiegt, gefangen und bestraft zu werden, gewähren, wenn es nicht der Genuß des Rollenbewußtseins ist? Groos und ich leugnen natürlich nicht, daß schon die Betätigung an sich eine gewisse Lust hervorruft, ebensowenig wie wir leugnen, daß das Erleben von Gefühlen in der Kunst an sich schon befriedigend für den Menschen ist. Wir finden nur, daß das Ausschlaggebende bei der Kunst die Form ist, in der sich diese Betätigung vollzieht, und daß dies die Illusionsform, d. h. die bewußte Selbsttäuschung ist. Auch Streiter sagt ja: „Daß bei dem Sichhineinversetzen in ein Vorgestelltes, in eine Rolle, wie es bei vielen Kinderspielen dem Tun und Treiben zugrunde gelegt wird, etwas Ähnliches vorliegt, wie bei dem Hingegebensein der Erwachsenen an die Welt des künstlerischen Scheins, bestätigt allerdings eine gewisse Verwandtschaft von Spiel und Kunst." Aber er meint doch, der Genuß der Kinder bestehe z. B. bei den Kampfspielen nicht darin, daß sie sich einbilden, sie seien Feinde, während sie es doch in Wirklichkeit nicht sind, nicht auf dem Tun als ob bei ihrem Vorstellungsverlauf, sondern vielmehr auf der Einfühlung. Nach dem Gesagten brauche ich diese Meinung wohl nicht eingehend zu widerlegen.

Die ästhetische Anschauung der Natur hatte ich ebenfalls auf die Illusion zurückgeführt, indem ich nachzuweisen suchte, daß, während der naive Mensch die Natur nur entweder sinnlich genießt oder praktisch zu beherrschen sucht, der ästhetisch gebildete, fein empfindende Kulturmensch, d. h. der Mensch auf höherer geistiger Entwicklungsstufe, der genau mit der Kunst vertraut ist, sie als Bild anschaut. Sowie der Beschauer eines Gemäldes dieses unwillkürlich in die Natur übersetzt, so übersetzt der ästhetisch gebildete Beschauer die Natur unwillkürlich in ein Bild. Ich nannte das „umgekehrte Illusion" und führte als Beweis dafür u. a. eine Äußerung Goethes an, wonach dieser nach der Besichtigung der Dresdener Galerie in jeder Schusterwerkstatt, in die er eintrat, einen Ostade zu sehen geglaubt habe. Auf diesen und ähnliche Beweise — sie sind Legion — geht Streiter nicht ein. Dagegen behauptet er, auch ein von jeder Kunst unberührtes Kind, bei dem also von umgekehrter Illusion nicht die Rede sein könne, sei fähig, die Natur zu genießen. Daran habe ich natürlich niemals gezweifelt. Nur ist dieser Genuß meiner Meinung nach eben kein ästhetischer, sondern ein sinnlicher. Und ich glaube, jedes Kind

würde sich wundern, wenn man es fragen wollte, ob es die Natur im Sinne der Illusion, also als Bild, oder im Sinne der Einfühlungstheorie genieße, d. h. sich in einen Baum oder in eine Hügelkette „einfühle".

Von den vielen Einwendungen, die Streiter im einzelnen gegen meine Behauptungen macht, will ich nur die wichtigsten kurz erwähnen. Daß Symmetrie, Reihung und Rhythmus aus den praktischen Bedürfnissen des Kunstgewerbes und der Arbeit, d. h. aus der technischen Konstruktion und der gesellschaftlichen Bewegung hervorgegangen sind, will ihm durchaus nicht einleuchten. Ebensowenig, daß die lineare oder geometrische Ornamentik aus abgekürzten und schematisierten Naturformen entstanden ist. Für beides sind seitdem so viel Beweise beigebracht worden, daß Streiters Zweifel daran als erledigt gelten können.

Für die Art der Polemik Streiters ist besonders charakteristisch die Erörterung über das Häßliche (S. 257). Ich hatte nachgewiesen, daß häßliche Gegenstände oder Personen nur deshalb in der Kunst darstellbar sind, weil sie hier in den „ästhetischen Schein" eintreten, d. h. weil sie nicht als Wirklichkeit angeschaut werden. Der Genuß den wir an der künstlichen Darstellung eines häßlichen Inhalts haben, besteht ja nach der Illusionstheorie nicht in dem Genuß an diesem Inhalt, sondern in dem Genuß an der Darstellung als solcher, bzw. der Phantasietätigkeit, die sich an die Anschauung des Kunstwerks knüpft. Natürlich schließt das nicht aus, daß Künstler und ästhetisch Feingebildete das, was den meisten Menschen in der Natur häßlich scheint (z. B. runzelige Gesichter, dürre Bäume, schmutzige Straßen usw.) schon in der Natur bis zu einem gewissen Grade „schön" finden können. Sie stellen sich dann eben auf den künstlerischen Standpunkt, d. h. sie vergegenwärtigen sich, wie dieses Häßliche, aber Charakteristische in die Kunst übersetzt wirken würde.

Hier glaubt nun Streiter mich bei einem Widerspruch ertappen zu können. „Merkwürdig ist", so sagt er, „daß Lange sich die — für seine Theorie allerdings verhängnisvolle — Frage nicht gestellt hat: Wie kommen wir überhaupt dazu, etwas häßlich zu finden? Das Schöne in der Natur soll es ja doch nur insoweit sein, als man dabei ‚an die Kunst denkt'. Nun kann man aber bei allem, was Lange als Stoff der Kunst häßlich nennt, auch an die Kunst denken;

es müßte also all das von diesem Augenblick an nicht mehr häßlich, sondern schön sein. Alles übrige aber, bei dem man nicht an die Kunst denkt, würde weder schön noch häßlich, sondern indifferent sein! Etwas Häßliches kann also nach Langes Theorie überhaupt nicht vorhanden sein; wenigstens nicht in der Natur. Auch wohl nicht in der Kunst. Denn sobald nur immer der Wechsel zweier Vorstellungsreihen gegeben ist — und das ist ja nach Lange bei jedem künstlerischen Erzeugnis der Fall —, soll doch als Ergebnis des Hin- und Herpendelns der ästhetische Genuß sich einstellen. Auf Grund welches psychischen Vorgangs müßte dies anders sein, wenn wir bei künstlerischen Werken nicht Lust, sondern Unlust empfinden, wenn wir sie als mißlungen oder als häßlich bezeichnen? Daß wir solche ästhetische Unlust fühlen, ist doch — leider — sehr häufig. Und zwar gerade bei Werken, die recht wahrheitsgetreu sind! Dieser Gegenbeweis e contrario, aus der Unmöglichkeit einer psychologischen Begründung der — nicht individuell bedingten — ästhetischen Abneigung, bringt die Illusionstheorie mit einem Schlage zu Fall."

Ich gestehe, daß mir selten ein schlimmerer Rattenkönig von Mißverständnissen, Irrtümern und Unterstellungen vorgekommen ist. Nur die völlige Neuheit und Ungewohntheit meiner Gedankengänge zu der Zeit, als sie publiziert wurden, kann diese Hilflosigkeit der Kritik einigermaßen entschuldigen. Gehen wir diese Behauptungen einmal Satz für Satz durch und vergleichen sie mit dem, was ich wirklich gesagt habe.

Zunächst die Kunst. Es ist durchaus unrichtig, daß es nach meiner Theorie etwas Häßliches in der Kunst eigentlich gar nicht geben könne, weil der Wechsel der beiden Vorstellungsreihen nach ihr ja bei jedem künstlerischen Erzeugnis möglich sei. Gerade das ist eben nicht der Fall. Es ist allerdings richtig, daß wir jedes Bild — schon am Rahmen — als Bild erkennen und uns deshalb nicht dadurch täuschen lassen. Aber darum können dennoch die zwei Vorstellungsreihen, die zur ästhetischen Anschauung gehören, unter Umständen nicht zustande kommen. Als Beispiel dafür will ich nur ein Porträt nennen, in welchem die Natur so sklavisch und geistlos nachgeahmt ist, daß es wie eine übermalte Photographie aussieht. In einem solchen Bilde schaut der Beschauer tatsächlich nur die Natur an, weil die künstlerische Darstellung, d. h. die Form gleichgültig, charakterlos und unpersönlich ist. Das heißt also: Der Beschauer erlebt nur die eine

Vorstellungsreihe („Natur“), während die andere („Kunst“) auf Äußerlichkeiten beschränkt, d. h. verkümmert, ja geradezu ausgeschaltet ist. Und zwar deshalb, weil der Stil, die persönliche Auffassung des Malers fehlt.

Derselbe Fall, nur umgekehrt, liegt vor, wenn ein Maler das Porträt einer Person, die ihm Modell sitzt, dieser und überhaupt der Natur absichtlich unähnlich macht, den Kopf und das Gesicht z. B. aus lauter geometrischen Figuren zusammensetzt, wie es die Futuristen tun. Dann erlebt der Beschauer zwar die Vorstellungsreihe „Kunst“, „Flächenbild“, „geometrische Abstraktion“, aber er erlebt nicht die Vorstellung „Natur“. In diesem Falle ist die letztere verkümmert oder ausgeschaltet. Das sind beides Beispiele des künstlerisch Häßlichen. Die Häßlichkeit besteht hier nicht darin, daß das Gesicht häßlich ist, sondern darin, daß die eine der beiden Vorstellungsreihen unterdrückt wird oder nur in ganz verkümmerter Form vorhanden ist. Künstlerisch schön dagegen ist ein Werk, das beide Vorstellungsreihen erzeugt, d. h. das zugleich natürlich wirkt und einen ausgesprochenen persönlichen Stil zeigt. Das ist dann eben ein Kunstwerk, d. h. ein Werk, das — im künstlerischen Sinne — Illusion erzeugt. Das Kennzeichen der künstlerischen Schönheit ist also die Illusionskraft.

Sodann die Natur. Die Behauptung Streiters, daß es nach meiner Theorie etwas Häßliches eigentlich auch in der Natur nicht geben könne, weil man dabei doch immer an Kunst denken könne, ist ebenso falsch. Ich habe nachgewiesen, daß man nicht bei allen Naturerscheinungen an künstlerische Darstellung denken kann, sondern nur bei solchen, die sich dieser leicht und bequem darbieten. Welche das sind, weiß jeder, der etwas von Kunst versteht, auch der Laie, der eine größere Zahl von künstlerischen Darstellungen der Natur gesehen hat. Es sind bekanntlich gerade nicht die, welche im landläufigen Sinne als „schön“ gelten, z. B. nicht glatte Mädchengesichter, regelmäßige Gartenanlagen, gerade Straßen, schöne neue Häuser usw. Es sind vielmehr diejenigen, die im landläufigen Sinne häßlich genannt werden, z. B. runzlige Gesichter, dürre, vertrocknete Bäume, unregelmäßige Wege, verfallene Hütten usw. Die Schönheit solcher Motive besteht lediglich in ihrer künstlerischen Darstellbarkeit, d. h. darin, daß sie, in die Kunst übersetzt, z. B. als Flächenbild dargestellt, Illusion erzeugen würden. Daneben gibt es aber noch eine andere Naturschönheit,

die von ihr scharf zu unterscheiden ist. Das ist die Schönheit des Gesunden, Normalen, Regelmäßigen usw., die Kindern und künstlerisch Ungebildeten gefällt. Man sieht sofort, daß diese zwei Arten von Schönheit auf zwei ganz verschiedenen Einstellungen des Bewußtseins beruhen. Bei der einen wird die Natur nur als Natur angeschaut, d. h. mit den sinnlichen und praktischen Interessen des Menschen in Beziehung gebracht. Bei der anderen wird die Natur nur im Hinblick auf ihre künstlerische Darstellbarkeit angeschaut, d. h. unwillkürlich zur Kunst in Beziehung gebracht.

Wenn also Streiter behauptet, nach meiner Theorie solle das Schöne in der Natur es nur insoweit sein, als man dabei an die Kunst denkt, so ist das falsch, denn er hat dabei nur die eine Form des Naturschönen in meiner Theorie im Auge, während er die andere unterdrückt. Ich unterscheide aber ganz klar und deutlich die landläufige oder populäre Schönheit der Natur, die auch Kindern und Ungebildeten zugänglich ist, von der höheren künstlerischen Schönheit der Natur, die nur der Künstler und der künstlerisch Gebildete empfinden kann. Wenn ich also sage: Die Kunst kann auch das Häßliche darstellen, so meine ich dabei natürlich das Häßliche im landläufigen Sinne, nicht das Häßliche im künstlerischen Sinne. Denn das, was häßlich im künstlerischen Sinne ist, ist ja künstlerisch nicht darstellbar. Das alles ist vollkommen klar und überdies jedem künstlerisch begabten und ästhetisch gebildeten Menschen geläufig. Welche Stumpfheit und Unempfindlichkeit für künstlerische Fragen gehört dazu, um alles das nicht zu verstehen, alles das, wie es Streiter tut, in sein Gegenteil zu verkehren!

Ich glaube danach bewiesen zu haben, daß die Einwendungen Meumanns sowohl wie Streiters gegen meine Theorie samt und sonders unhaltbar sind. Ich habe sie zwar der Sache nach schon in der zweiten Auflage des Wesens der Kunst widerlegt. Da ich aber dort keine persönliche Polemik treiben wollte, ist der Leser vielleicht über die Scharfsinnigkeit und — Loyalität meiner Gegner nicht so aufgeklärt worden, wie es im Interesse der Wahrheit wünschenswert wäre. Diese Lücke ist im vorhergehenden, wie ich hoffe, ausgefüllt worden.

Ein Mißverständnis des parallelistischen Theorems.

Von

Prof. Dr. Julius Schultz-Berlin.

Inhaltsübersicht.

1. Das parallelistische Theorem als eine von zwei Möglichkeiten, das psychophysische Geschehen zu erklären.

2. Es parallelisiert mit den nervösen Vorgängen psychische Vorgänge, nicht deren Inhalte. — 3. Inhalte als Abstraktionen aus den Vorgängen. — Bechers Argument gegen den Parallelismus. 4. Mannigfaltigkeit der Inhalte und der Vorgänge. Drieschs und Laskers Argument gegen den Parallelismus. 5. Gültigkeit der Inhalte. 6. Sinn der Inhalte — und Einsinnigkeit des psychophysischen Geschehens. Liebmanns Argument gegen den Parallelismus. 7. Hypothesen zur Konstruktion einer leiblichen Parallele für logische Akte. — Die Logik der Dinge.

1.

Die Grundfrage der Metaphysik, die nach dem Zusammenhang von Leib und Seele, glauben auch heute noch manche Philosophen (und sogar Kantschüler) auf wissenschaftlichem Wege eindeutig beantworten zu können. Und doch kann die Erfahrung nur dieses lehren: Mit einigen nervösen Prozessen ist Bewußtsein verbunden; mit vielen Bewußtseinsveränderungen nervöse Prozesse. Denken wir uns die Forschung beliebig weit vorwärts schreitend, so möchte sie erstlich feststellen, daß allen Bewußtseinsveränderungen ohne Ausnahme ein Geschehen im Gehirn entspricht, und zweitens die Art dieses Geschehens für jeden einzelnen Fall psychischer Regung klarlegen. Das wäre das Ideal; wäre es erreicht, so könnte die psychophysische Wissenschaft Sabbat feiern. Ob jedoch die funktionelle Bindung als Wechselwirkung oder parallelistisch zu interpretieren wäre, das kann nie unter eine erdenkliche Beobachtung fallen, also nie wissenschaftlich bestimmt werden.

Sollen aber ermittelte Tatsachen einheitlich verstanden werden, so bedarf es erklärender Annahmen, und sofern diese mit den Tatsachen sich überhaupt vertragen (und überhaupt nur logisch

richtig gebaut sind), sind sie alle gleich „wahr", gleich „unwahr", stehen mithin alle jenseits des Begriffsgegensatzes „Wahr-Unwahr", sind Fiktionen in Vaihingers Sinne, denn nur Logik und „Tatsachen" können Sätze „verifizieren".

Von einer guten Fiktion nun verlangt man fünferlei. Zum ersten muß sie den sämtlichen Tatsachen, die sie erklären soll, sich anpassen, sonst ist sie — nicht „unwahr", aber „ungenügend". Eine ungenügende psychologische Fiktion ist z. B. die vom Geiste, der sich des Leibes als seines Instrumentes bedient; denn sie deckt nicht die besonderen Erfahrungen der Psychiater. Zweitens muß eine rechtschaffene Fiktion das zu Erklärende auch wirklich erklären; sonst ist sie „müßig". Müßig würde ich die Lehre vom Bewußtsein als einem „Epiphänomenon" der leiblichen Vorgänge nennen; sie stimmt zwar mit dem wirklich Stattfindenden überein, aber niemand, der sie annimmt, begreift dadurch den Sinn und das Wesen des Geistigen im mindesten; die Ansicht läßt uns weiter in schwarze Rätsel starren. Drittens: die richtige Fiktion soll so einfach sein, wie sich's mit ihrer Aufgabe irgend verträgt. Einfachheit ist zwar nicht Siegel der Wahrheit, wohl aber Adelsbrief der Fiktion. „Überlastet" scheint mir der Spinozismus in seiner echten Form, denn eine psychische Letztwirklichkeit, die sich den Sinnen als Körperlichkeit offenbart, ist eine schlichtere Annahme als jene Substanz mit unendlich vielen Attributen und Modi — und erläutert alles, was erläutert werden soll, genau so wohl — und obendrein genau im gleichen Sinne. Weiter, Punkt vier! Die richtig konstruierte Fiktion (in Vaihingers Sinne) muß mit allen übrigen Fiktionen der Erkenntniswelt sich vertragen; dadurch erst erhält sie den Rang eines „Theorems" (in meinem Sinne, vgl. meine „Maschinentheorie des Lebens" [1909], S. 1ff.); und eben das ist die eigentliche Aufgabe der Metaphysik, zwischen „Theoremen" und „Fiktionen" (in meinem, im engeren Sinne) zu scheiden. Eine Fiktion ohne Theoremcharakter ist z. B. der ursprüngliche Cartesianismus; er erklärt wohl die psychophysischen Beobachtungen leidlich, aber streitet gegen andere Theoreme, die der allgemeinen Lebenslehre notwendig sind. — Endlich, zu fünft: Theoreme müssen aus den unveränderlichen, unentrinnbaren, alle Menschen zwingenden Forderungen unserer geistigen Organisation hervorwachsen, müssen axiomatisch fundiert sein. Diese Bedingung würde beispielsweise die Doktrin von der prästabilierten Harmonie, in den übrigen vier Hinsichten

tadellos, nur schlecht erfüllen. — Aber ergeben denn die Postulate unseres Denkens, auf Erfahrung angewendet, auch jederzeit eindeutig bestimmte Theoreme? Keineswegs! Ihre Folgerungen führen vielfach an Scheidewege, wo die Wahl des Pfades dem Denker frei bleibt; da entspringen die Antinomien, die an den Wurzeln aller Wissenschaften zehren. So geht es auch in der Psychophysik; ihr metaphysisches Urproblem hat eine monistische und eine dualistische „richtige" Lösung; kein erdenkliches Forschungsergebnis könnte für diese oder jene je entscheiden; denn beide Lösungen vereinigen sich gleich leicht mit jenem vorweggenommenen Idealerfolge möglicher Zukunftswissenschaft; und beide lassen sich aus axiomatischen Voraussetzungen ableiten. Dem entschlossenen Dualisten bleibt die Lehre von der ewig mit dem Stoffe in Wechselwirkung arbeitenden „Entelechie" erlaubt; dem entschlossenen Monisten dagegen diejenige Form des Parallelismus, die das Psychische für „Wesen", das Leibliche für „Erscheinung" ansicht. Das näher zu begründen, ist hier nicht der Ort, denn nur mit einer besonderen Gruppe jüngst vorgebrachter Einwürfe gegen die letzte Annahme will ich mich jetzt beschäftigen; anderes Für und Wider ist von anderen ausführlich genug erörtert worden.

2.

Das Theorem des parallelistischen Psychomonismus zerfällt in folgende Fiktionen:

1. Fiktion vom Unbewußten. Das psychische Ansich ist als Sein schlechthin unbewußt und erscheint bewußten Anderen als Leiblichkeit; seine Veränderungen werden unter ganz besonderen Bedingungen (die als Nerven- und Hirnleben erscheinen) bewußt; soweit das nicht der Fall, sind sie völlig unvorstellbar und müssen es ewig bleiben; denn ein anderes Erleben als das bewußte kennen wir nicht; und erscheinen kann uns das unterbewußte seelische Geschehen nur als körperlicher Vorgang. — 2. Fiktion von der zweiseitigen Organisation. Das psychische Ansich ist durch die ganze Welt hin sinnvoll organisiert; der „Charakter" einer Menschenpersönlichkeit ist eine solcher Organisationen; dieser ruhende Sinn das Daseins „erscheint" als Form: der Elektrone, Atome, Kristalle, Pflanzen, Tiere, Planeten; mein geistiges Wesen als meine organisierte Menschengestalt. — 3. Fiktion von der zweiseitigen Zusammensetzung der Elementar-

prozesse. Mannigfaches psychisches Einzelgeschehen vereinigt sich durch Synthese zu stufenweise immer höherem Geschehen; schon die einfachsten Akte des tierischen Bewußtseins bilden da eine sehr hohe Staffel der Komposition, die des menschlichen Selbstbewußtseins die allerhöchste unter den uns bekannten. Das durch seelische Synthese erzeugte Ergebnis vieler gleichzeitiger Elementarprozesse wird als unlösliche Einheit erlebt: so ist die Eigenart alles bewußten Erlebens. Dem Ansich der seelischen Synthese entspricht in der Erscheinung die mechanische Summierung körperlicher Vorgänge zu Resultanten.

Man beachte wohl: Die drei Fiktionen sind nicht etwa willkürliche Nebenannahmen zur parallelistischen Lehre, sondern konstituieren diese als ihre notwendigen Glieder; sie fällt sofort in völligen Widersinn dahin, wenn man eines davon wegschneidet. — Was also mit den leiblichen Prozessen parallelisiert wird, ist ein Geschehen, dessen schlichtere Modulationen, uns unausdenkbar, wir als „Kraftwirkungen" oder „innere Zustände" (Lotze) der Dinge erahnen mögen, dessen reichste Melodien wir bewußt erfahren. Mit diesem seelischen, insbesondere dem bewußten Geschehen dürfen nun dessen Inhalte nicht verwechselt werden. Aus solcher Verwechslung entspringen mißverstehende Argumente gegen den Parallelismus, mit deren Widerlegung ich es zu tun habe; sie sind schon widerlegt, sobald der Unterschied der beiden Begriffe wirklich geklärt ist.

3.

Der Inhalt eines psychischen Vorganges ist dessen qualitative Bestimmtheit. Ist also Abstraktion einer einzelnen Seite wirklichen Geschehens.

Wovon sehe ich ab, wenn ich den Inhalt an einem Bewußtseinsmomente heraushebe? Erstens von dessen lebendiger Erlebtheit. Mein Empfinden des Scharlachs, meine Wahrnehmung dieses Teppichs, meine Vorstellung der Chimära, mein Urteilen, daß $\pi = 3{,}14\ldots$, mein Kopfschmerz: all das sind Äußerungen meiner Persönlichkeit; so reagiert sie auf diese und diese wirksam ihr begegnenden Reize. Die Inhalte aber „Scharlach", „Teppich", „Chimära", „$\pi = 3{,}14\ldots$", „Weh der und der Beschaffenheit" haben als Inhalte weder mit Ich und Du zu schaffen noch mit den Anlässen, die ihr Hervortreten in die Erfahrung bewirken; die könnten ganz verschiedene sein, der Inhalt der gleiche bleiben;

beispielsweise bleibt dasselbe Scharlach dasselbe Scharlach, ob nun Erregung der Netzhaut durch Lichtwellen oder Erregung der optischen Zentren durch krankhafte Hirnaffektion es erzeugt. Der in sich gleiche Inhalt π kann durch die mannigfaltigsten Denkprozesse erweckt werden — bei dir so gut wie bei mir. Andererseits könnte ein und derselbe Anlaß den verschiedensten Inhalten rufen, je nach der augenblicklichen Abstimmung der menschlichen Organisationen. — Die parallelistische Lehre nun bindet leibliche an seelische Organisation, leibliches an seelisches Geschehen; erlaubt mithin für jenes inhaltlich eine π, jenes inhaltlich eine Scharlach zahlreiche Arten körperlicher Begleitung; und wieder, veränderliche Zustände des nervösen Systems vorausgesetzt, für zahlreiche Inhalte eine einzige Art körperlicher Abwandlung. — Daraus folgt, daß jede Darstellung, die Inhalte Nervenprozessen zuordnet, den Parallelismus fälscht.

Und das Zweite hängt damit zusammen. Der Inhalt hat mit keiner genetischen Betrachtung das Geringste zu tun. Im Ansich der Seelensubstanz könnte etwa folgendes sich ereignen (nach den drei in § 2 formulierten Fiktionen), damit ein geistiger Inhalt höheren Ranges, sagen wir ein mathematischer Satz, z. B. $\pi = 3{,}14\ldots$, mir bewußt werde: Eine Erinnerung tritt auf, daß ich diese Wahrheit einst abgeleitet habe; zugleich das befriedigte Kraftgefühl: „Ich könnte" — die Ableitung wiederholen, wenn ich wollte; dazu das optische Bild eines Kreises mit einem ausgezeichneten Radius; ein Bewegungsimpuls: den Radius nehmen, biegen, der Peripherie entlang messen; ein Antrieb zum Zählen: „Eins, zwei, drei — dann bleibt noch ein Rest"; ein Klangbild: „3,14 . . ." oder eine entsprechende Innervationstendenz; eine den Glauben an die Formel ausdrückende motorische Einstellung. Das wären sieben Elemente, jedes einzelne selber eine hochkomplizierte Synthese in sich schließend. Aber keines von ihnen braucht stark genug zu sein, um vor den anderen sich hinauszuheben; flüchtig, für eines Augenblickes Dauer, treten sie auf; alle gleichzeitig; und gleichzeitige Elemente verschmilzt das Bewußtsein immer zur Einheit. Das ist noch der Fall, wo die Teile sich am allerdeutlichsten sondern lassen; ein Rot neben einem Grün präsentiert sich anders als dasselbe Rot neben Gelb, als dasselbe Rot isoliert; die psychische Synthese arbeitet sogar an diesen einfachsten Kombinationen „schöpferisch" (in Wundts Sinne); und das Ergebnis wird ein Ganzes, wird also jederzeit

zur Einheit. Die Einheit vollends aus sieben heterogenen Elementen, von denen zwei mehr oder minder der empfindenden, vier der wollenden Tätigkeit angehören, während eines (die Erinnerung) beiderlei Tun umfaßt —: diese Einheit läßt, zumal wenn ihre Bestandteile für sich undeutlich und verschwommen ausfallen, keinen davon mehr einzeln erkennen; sie wird zur undefinierbaren „Bewußtseinslage“, zum bloßen „Gedanken“ an π; fragt ein sogenannter „Experimentator“ mich, was mir bei diesem Gedanken denn eigentlich vorschwebte: beim besten Willen vermag ich nichts auszusagen — außer etwa ich nenne eines oder das andere der Elemente, das zufällig ein wenig klarer als die übrigen sich darbot; und daß diese Klarheit ein bloßer Zufall, merke ich alsbald; das Wesentliche scheint ein Nichts, das dennoch ein bestimmtes Etwas sein muß, denn der Gedanke an π muß sich irgendwie doch von dem Gedanken an r oder $2r \cdot \pi$ unterscheiden.

So steht es nun — wenn der psychomonistische Parallelismus Wert und Recht behalten soll — überall. Das Leben der seelischen Substanz ist ein ins Unendliche mannigfaltiges Spiel; das Bewußtsein indessen wird zum Bewußtsein eben durch die Notwendigkeit, gleichzeitiges Viel in Eins zu fassen; in ein neues Eins, aus dem auch scharfsinnige Analyse hinterher selten mehr die Bestandteile reinlich löst. Das qualitative Resultat aber der schöpferischen Synthese, dessen wir uns als einer Einheit bewußt werden, ist der „Inhalt“ des bewußten Vorganges. Wollte nun die parallelistische Lehre diesen Inhalt mit leiblichen Vorgängen verkoppeln, so hätte Erich Becher mit seinem Argumente völlig recht: ein so kompliziertes Geschehen wie ein Prozeß im Großhirn könnte unmöglich einem schlechthin Einfachen, wie es beispielsweise ein Ton ist, entsprechen (Gehirn und Seele [1911], S. 354ff.; Zeitschr. f. Philos. u. philos. Krit., 161, S. 65). Aber natürlich: es entspricht nach unserer Auffassung jenem komplizierten psychischen Getriebe, aus dem die Synthese des Bewußtseins die Einheit allererst schafft. Und die Synthese selber spiegelt sich im organisierten Zusammenwirken der Gehirnteile.

Die Betrachtung läßt sich noch verallgemeinern. Wovon ich beim geistigen Vorgange absehe, wenn ich „Inhalt“ sage, ist das räumliche Hier-Dort der bewußten Persönlichkeiten und jede Zeitbestimmung; also das Prinzip der Einzelung. Diese Farbe, diese Formel, dieser Satz bleibt als Inhalt ewig der Eine, mit sich selber identische; mag er als Vorgang noch so oft und vielerorts

sich wiederholen. Seine zerebrale Begleiterscheinung aber wiederholt sich vielerorts und oft; sie hat es also mit dem Inhalt niemals, immer nur mit dem lebendigen Prozeß in der Seele zu tun.

4.

Daß die Mannigfaltigkeit möglicher Inhalte größer ist als die Mannigfaltigkeit möglicher Hirnveränderungen, ist jüngst zwei Gegnern der parallelistischen Lehre aufgefallen, ohne daß einer vom anderen wußte. In der Tat: man braucht nur jede erdenkliche Hirnveränderung selber als möglichen „Inhalt" eines Menschengedankens zu fassen, so sind durch diese geometrisch-mechanischen Inhalte die möglichen leiblichen Parallelen gedeckt; und für alle übrigen Inhalte des Bewußtseins bleibt keine Deckung übrig. „Das physische Ding", sagt Hans Driesch (Leib und Seele [1916], S. 74), „ist in jedem Falle ein bestimmtes Beieinander von in ganz wenig Arten zerfallenden, vielleicht sogar von gleichartigen Urdingen; das psychische Ding weist eine große Anzahl verschiedener Arten von psychischen Urdingen auf. Und dazu kommt, daß im Physischen alle Beziehungen zwischen den Urdingen, von ihrem Wirken abgesehen, Abwandlungen der Beziehung Neben sind, während unter den psychischen Letztheiten eine große Fülle verschiedenartiger Beziehlichkeiten besteht. . . . Wie sollte da das psychische Ding im Reiche der physischen Dinge seine Abbildung finden können?" Die parallelistische Lehre (77) „übersieht, daß die Fülle der besonderen physischen Raumesbeziehungen . . . im Psychischen ihr Gegenstück auf einem ganz besonderen Einzelgebiete bereits hat, also nicht als physisches Gegenstück für die Mannigfaltigkeit des Psychischen überhaupt gelten kann. Die Fülle der physischen Raumesbeziehungen als eine besondere Art physischer Mannigfaltigkeit ist eben . . . für ein Sondergebiet des Psychischen seiner Sondermannigfaltigkeit nach bereits vergeben."

Ähnlich meint Emanuel Lasker (Das Begreifen der Welt [1913], S. 222): „daß die Mittel der Darstellung von Bahnen und Vorgängen durch kausal wirkenden Stoff, obwohl sehr mannigfaltig, nicht ausreichen, um die viel umfassendere Mannigfaltigkeit der Erinnerungen darzustellen". (225) „Betrachten wir die Menge aller denkbaren Erinnerungen. Darunter befindet sich u. a. jedes beliebige Zeichen. Denn das Gehirn könnte sich ja erinnern, ein

Ding, welches immer, mit diesem Zeichen versehen zu haben." — Im folgenden wird dann ausführlich bewiesen, (233) „daß die Menge aller kausalen Vorgänge der Menge aller möglichen Zeichen keineswegs äquivalent ist", sondern daß die Menge mathematisch denkbarer Zeichen immer größer sein muß als die Menge denkbarer verschiedener Gehirnvorgänge. Und nun: „Man kann von einem Studenten der Mathematik erwarten, daß er sich jedes einzelne der Zeichen der Menge klar mache, welches er auch wolle." Also hat mindestens jeder Mathematiker sehr viel mehr Denkmöglichkeiten in seinem Geiste als Veränderungsmöglichkeiten in seinem Gehirne. „Es besteht somit keine umkehrbar eindeutige Beziehung zwischen der Menge der kausalen Prozesse im Gehirn und jener Menge von Zeichen."

Gesetzt, wir Parallelisten gäben die logische Richtigkeit der Erörterungen Laskers und Drieschs zu: wir wären immer noch nicht geschlagen. Wir könnten nämlich ruhig erklären, daß unser Geist auf keinem Gebiete fähig wäre, soviele verschiedene Vorstellungen tatsächlich zu bilden wie ihrer theoretisch denkbar sind. Das Spektrum hat unendlich viele Farbnuancen; wir unterscheiden aber nur eine beschränkte Zahl; es gibt beliebig viele verschiedene Rechtecke, aber verhältnismäßig wenige Unterschiede vorstellender Möglichkeit; denn eines, dessen Seiten sich verhalten wie, sagen wir 400 : 44 sieht mir gleich aus wie eines, dessen Proportion 400 : 45 beträgt. Die Zahlenreihe ist unbegrenzt; aber bei 1001 stelle ich kaum etwas anderes vor als bei 1002; nur daß zwei gesonderte Wörter die vage Vorstellung der Vielheit begleiten. Die psychische Unterschiedsschwelle, mit anderen Worten, verhindert, daß der unserer Seele möglichen Inhalte faktisch so viele sind, wie die Logik fordert; ihre Zahl, binnen jeder einzelnen Mannigfaltigkeit im Prinzip grenzenlos, ist in Wirklichkeit binnen einer jeden endlich. Während die möglichen Gehirnvorgänge, durch keine Schwelle dezimiert, im vollen Wortsinne unendlich viele sind; so daß die geringere Anzahl ihrer Mannigfaltigkeiten nichts ausgibt.

Indessen, dieser Verteidigung bedarf unsere Lehre noch nicht einmal. Wir erkennen die Beweisführung der Widersacher vom Beginne aus gar nicht an. Denn die schieben uns den Unsinn in die Schuhe, als wollten wir alle Möglichkeiten der Inhalte allen Möglichkeiten physischer Prozesse zuordnen, während wir diesen nur die Möglichkeiten psychischer Prozesse parallelisieren;

und die Anzahl möglicher psychischer Prozesse hat mit der Anzahl möglicher Inhalte überhaupt nichts zu schaffen.

„Überhaupt nichts? Aber wenn doch jeder besondere psychische Prozeß auf seinen besonderen Inhalt geht!?"

Überhaupt nichts. Darum nichts, weil nach unserer Grundfiktion die psychischen Prozesse zusammengesetzt sind, während die resultierenden Inhalte als einfach sich geben. Wie ich aus 26 Buchstaben und 10 Ziffern beliebig viele Wörter und Formeln bauen und mit hunderttausend Wörtern beliebig viele Gedanken ausdrücken kann, denke ich aus ein paar Millionen von verschiedenen elementaren Rindenvorgängen beliebig viele Parallelen zu verschiedenen Wahrnehmungen, Vorstellungen, Willensentscheidungen — und binnen jedes Menschenlebens aus höchstens einer Milliarde so zusammengesetzter Rindenvorgänge beliebig viele Parallelen zu verschiedenen Inhalten oberer Staffeln gebildet. Den Mannigfaltigkeiten aber des seelischen begegnen die Mannigfaltigkeiten des leiblichen Lebens also: den Empfindungen entsprechen Erregungen der Projektionsfelder der Sinnesorgane, den Elementen des Willens und Denkens solche der motorischen Zentren. Im einzelnen läßt sich die Qualität der Empfindung — vielleicht — der Form oder Frequenz einer Schwingung innerhalb der Nervensubstanz zuordnen; die Intensität alsdann der Stärke der Schwingung; die flächenhafte Lokalisation der Lage der Nervenenden in tastender Haut und in Retina; die Tiefe den Innervationen des Auges und der beim Tasten tätigen Muskeln; Lückenhaftigkeit und Schwäche der Reizung sowie Nichtbeteiligung des beim Empfinden tätigen motorischen Apparats repräsentieren den Unterschied des Vorstellens vom Wahrnehmen; Traum und Halluzination stellen die hiernach geforderten Übergänge dar. Für die leibliche Abbildung der Willensseite der Seele haben wir drei elementare Mannigfaltigkeiten zur Verfügung: ein motorisches Zentrum kann so stark gereizt sein, daß Innervation des zugehörigen Muskels erfolgt; die Innervationsschwelle kann unerreicht bleiben und dennoch der für Gliedbewegung zu schwachen Regung in den motorischen Zellen ein seelischer Vorgang entsprechen; endlich kann die Innervationsschwelle zwar überschritten sein, die Bewegung aber infolge der Gegenwirkung von anderen motorischen Zentren aus verhindert werden. Diese drei leiblichen Mannigfaltigkeiten bieten uns die „Erscheinungen" für die Elemente zuerst des Willens, zu zweit des Denkens und der „Gestaltqualität",

zu dritt der „Bewußtseinslage". Dies also die Buchstaben des Alphabets. Es gehören aber im wirklichen Leben immer mindestens zwei zusammen: zum Reize die Reaktion, zur Reaktion der Reiz; jeder zentripetale Vorgang im Gehirn fordert seine zentrifugale Ergänzung; jede Empfindung ihre motorische Folge; und so verschmilzt unaufhörlich Bild mit Volition; kein Wahrnehmen, nicht die flüchtigste Vorstellung ohne Gesellschaft eines Wollens; aber auch kein Denkakt ohne Vorstellungsgrundlage, und wäre sie noch so bleich; diese ursprünglichste Synthese zwischen Empfängnis und Handlung, der auf der körperlichen Seite das Durchlaufen eines hochdifferenzierten Reflexbogens entspricht, bedeutet dem Psychologen dasselbe, was der Erkenntnistheoretiker ausdrückt, wenn er den Unterschied und dennoch die immerwährende Einung von Stoff und Form in jedem Bestandteil unseres Erkennens betont.

Der Aufbau geht nun etwa folgendermaßen vonstatten. Erste Stufe: Reizung einer sensorischen Zelle — Empfindungselement; einer motorischen — Volitionselement; beides unbewußt („Petite perception"). Zweite Stufe: Reizung von Zellkomplexen im Sensorium — Einzelempfindung; Reizungen im Motorium und Ansätze zu Zuckungen einzelner Muskeln oder zu Aderinnervationen in einzelnen Zentraldistrikten — Einzelvolition; noch unterbewußt. Dritte Stufe: Verbindung von zentripetaler und zentrifugaler Erregung — Synthese von Empfindung und Volition; psychisches Element; noch unterbewußt. — Vierte Stufe: mehrere Elemente der dritten Stufe treten zusammen; vereinigt sich damit ein psychophysischer Prozeß, der der Adaptierung eines Sinnesorganes entspricht, so entsteht auf seelischer Seite die Wahrnehmung, im anderen Falle die Vorstellung, die ein „Bild" wird, wenn die sensiblen, eine Richtungsvorstellung, wenn die motorischen Elemente vorwiegen; all das immer noch unterbewußt. — Fünfte Stufe: mit Wahrnehmung verschmilzt Vorstellung — und dementsprechend die entsprechenden leiblichen Prozesse; es entspringt die elementare Apperzeption; eine mit äußerst zahlreichen Vorstellungsrudimenten verbundene „Bewußtseinslage" ergibt das Ichgefühl. Jetzt erst kann man von aufdämmernder Bewußtheit reden. — Sechste Stufe: die psychophysischen Prozesse der fünften Stufe, sehr energisch eingeübt, verlaufen schneller und schneller, daher immer flüchtiger; es bilden sich Gedankenelemente, Gestaltqualitäten, Stimmungen. — Erst auf der siebenten Stufe der geistigen

Synthese einerseits, der Kombination leiblicher Wandlungen andererseits kann man von primitivem geistigen Leben reden.

Die ersten beiden Stufen würden etwa das Seelenleben der Urtiere, die dritte das der niederen, die vierte das der höheren Tierwelt darstellen; Stufe fünf führt bis an die Schwelle des menschenkindlichen Bewußtseins, Stufe sechs würde ungefähr unserem dritten oder vierten Lebensjahre entsprechen; das erwachte Kind steht auf der siebenten Stufe.

So betrachtet, wird die Besorgnis, ob auch wohl alle geistigen Inhalte in leiblichem Geschehen ihre ausreichende Deckung finden könnten, der ängstlichen Frage jenes Druckerlehrlings gleich: Genügen denn die paar Lettern hier auch, um alles, alles zu drucken, was so ein Gelehrter weiß?

5.

Eine besondere Art von Inhalten sind die gültigen Urteile, seien es nun Wertungen oder Wahrheiten. Zwar, die allgemeinen Eigenschaften aller Inhalte teilen auch sie: Unwirklichkeit, Indifferenz gegenüber allen Fragen nach ihrer Genese, Ortlosigkeit, Zeitentrücktheit, Ewigkeit. Und hier heißt es nicht verwechseln: Ein Urteil kann über den kürzesten Moment des Weltlaufs aussagen; sein Inhalt bleibt dennoch unveränderlich, wie er einmal ist; daß ich in diesem Augenblick den Buchstaben „B" — nein, jetzt „u", schreibe, ist für alle Äonen „gültig". Aber eben dieses „Gelten" scheint einen Unterschied gegenüber beliebigen Inhalten auszumachen, der denn auch in der Parallelismusfrage seine Rolle gespielt hat. Was bedeutet das Wort?

Es sagt: Der Inhalt des gültigen Urteils ist von der urteilenden Einzelpersönlichkeit unabhängig. Und diese Bestimmung wieder umfaßt dreierlei. Erstens kommt es für die Geltung eines Satzes gar nicht darauf an, ob er je ausgesprochen wurde oder wird; eine nie entdeckte Wahrheit bleibt doch Wahrheit; ja, eine von Menschen nie entdeckbare ebenfalls: Notizen über die Lebewelt der Siriusplaneten oder die Lösung des N-Körperproblems. Wohl findet sich für solche Sätze kein Geist, der sie denkt, kein Mund, der sie äußert; dennoch bestehen sie als „Sätze an sich" (Bolzano, Wissenschaftslehre I [1837]). Wie könnten sie denn nun Abstraktionen aus wirklich gefällten Urteilen sein? — Aber man vergleiche sie mit anderen Inhalten! Was sollen wir denken über einen Geschmack, der nie geschmeckt wird (weil die be-

sondere Frucht, die ihn an sich hat, auf der Venus wächst)? Über einen Affekt, der in seiner Besonderheit nie erlebt wird (weil der besondere Anblick, der ihn nährte, nur auf dem Monde sich böte)? Wir würden diese Inhalte unverwirklichte und unverwirklichbare Möglichkeiten des Fühlens oder Empfindens nennen. Nun gut: machen wir aus dem „Satz an sich" eine „Möglichkeit gültigen Urteils", so haben wir zwar den Begriff der Gültigkeit wieder ungeklärt in den Händen; aber die scheinbare Seltsamkeit einer Abstraktion ohne Gegenstand, von dem abstrahiert wird, fällt dahin: wir lernen einfach, daß der Begriff des gültigen Urteils neben wirklichen auch mögliche Urteile umfaßt. — Aber zweitens: die Gültigkeit des Urteils hängt nicht von der reaktiven, der Willensseite unserer individuellen Seelen ab. Ein gültiges Urteil wird uns vielmehr von den Gegenständen aufgenötigt: es ist „objektiv". Diese Eigenschaft teilt es mit Empfindungen, Wahrnehmungen, Erinnerungen; weshalb denn auch immer wieder mißbräuchlich in derlei Vorgänge wahre „Urteile" hineingedeutet werden. Wir nun halten daran fest: Zum Urteil gehört der prädikative Charakter; und da außerhalb des Urteilens die Begriffe wahr und unwahr gegenstandslos werden, wird eine Wahrnehmung oder Erinnerung erst durch die Form möglicher Mitteilung wahr. Der ganz isolierte und also sprachlose Einsiedler, noch so hirnbegabt, mag die schönsten Beobachtungen machen: seine intuitive Erkenntnis darf dennoch „Wahrheit" nicht heißen; zur Wahrheit würde ihm das Ergebnis einsamen Schauens erst durch Selbstgespräch (ob auch tonloses). Um gültig sein zu können, muß demnach ein Inhalt mitteilbar sein; und so wird Gültigkeit ein sozialer Begriff. Mitteilung aber will überzeugen; und gültig ist jeder Satz, der, in diesem dritten Sinne das individuelle Denken überfliegend, alle ihn Verstehenden zur Anerkennung zwingt. (Alle verstehenden Vernunftwesen oder alle verstehenden Menschen? Da wir kein anderes Vernunftwesen als den Menschen kennen, ist die vielumstrittene Frage eigentlich ziemlich sinnleer.)

Danach hätten wir die Begriffsbestimmung der Gültigkeit gewonnen: gültig sind mögliche Urteile, die, persönlicher Willkür entrückt, jeden normalen Menschengeist (ich ziehe diese Fassung vor), der ihren Sinn nur überhaupt einsieht, zur Einstimmung nötigen. Die Mittel der Nötigung nennen wir Kriterien.

Aber noch bleibt eine Unklarheit zurück. Jene unerforschbaren Wahrheiten nötigen doch nie jemanden zur Einstimmung;

denn sie haben kein Kriter. Ich brauchte vorhin mit Fleiß die harte Wendung von „unverwirklichbaren Möglichkeiten"; sind nun das nicht eher „Unmöglichkeiten"? Es ist unmöglich, daß jemals jemand mit Gründen den Sätzen beipflichten sollte: im Erdmittelpunkte stecke ein Klumpen Platins — oder: vor gerade achtzig Millionen von Jahren sei der Saurierstamm aus einer Larvenform entsprungen. Und doch sind entweder diese Sätze oder ihre kontradiktorischen Gegensätze, für die ebensowenig Kriterien heranzuschaffen wären, notwendig „wahr", also gültig.

Um unsere Definition der Gültigkeit festzuhalten und zugleich zu säubern, bedienen wir uns hier einer von mehreren Fiktionen. Die erste ist die des idealen Beobachters und Denkers. Wir stellen einen Menschen unserer Organisation vor, der sich aber in beliebige Zeiten und Räume versetzen könnte: „Wenn ich damals gelebt hätte — —"; „wenn ich ein Übermikroskop besäße — —"; „wenn ich im Aldebaran stände — —": dann würde ich den und den Satz mittels menschlicher Kriterien verifizieren. Ein andermal tut die Fiktion, „als ob" ihr Modell geistige Zusammenhänge festhalten könnte, an deren Kompliziertheit das empirisch sich bietende Hirnmaterial erschlafft. Das 3-, ja das n-Körperproblem „hat" ja doch seine Lösung, so gewiß es auf eine eindeutige Formel hinauslaufen muß; nur vermag kein lebendiger Mathematiker sie zu überschauen, so verwickelt fällt sie aus; aber unser idealer Mathematiker vermag's; ohne daß er deswegen aus den Denkformen menschlicher Organisation hinausgeriete. — Die zweite Fiktion ist die des „Bewußtseins überhaupt". Wir denken uns, „als ob" alle Erdenklichkeiten von Bewußtseinsinhalten in einem umfassenden Bewußtsein verwirklicht wären; darunter alle Erdenklichkeiten gültiger Urteile; wie viele davon wir armen Einzelsubjekte fällen oder verifizieren dürfen, das soll, so dekretieren wir, für die Wahrheitsfrage unbeträchtlich sein. Ist jemandem diese Fiktion nicht plastisch genug, so mag er für den verschwommenen Ausdruck auf gut platonisch „Gott" setzen. — Oder endlich, drittens: wir fingieren eine unendliche Aufgabe (ohne Aufgebenden), deren vorweggenommene, aber niemals zu erreichende Lösung das System der Gültigkeiten darstellt. Hier werden jene ideellen Möglichkeiten wahrer, wiewohl für Menschen unerreichbarer Urteile in ideelle Zeitferne geschoben; allmählich, mit dem Fortschritte der Wissenschaften, wachsen ihnen ihre Kriterien entgegen.

Hiernach modifizieren wir unsere Definition und sagen so: Gültig sind mögliche Urteile, die, persönlicher Willkür entrückt, jeden normalen Menschengeist, der ihren Sinn nur überhaupt einsähe, zur Einstimmung nötigen würden, wenn er in der Lage wäre, alle Kriterien, die Zeit, Raum oder Unzulänglichkeit des Gedächtnisses und der Aufmerksamkeit ihm vorenthalten, sich zu verschaffen; wenn er mit anderen Worten ein idealer Beobachter oder ein letzter Abschließer alles erreichbaren Menschenwissens wäre — oder wenn er sein persönliches zu einem allumfassenden Bewußtsein zu erweitern vermöchte.

6.

So wird die Gültigkeit Funktion eines fiktiven Überbewußtseins; und dieses hat, selbstverständlich, kein Gehirn und kein Gehirnleben zur Seite. Welche Beziehung kann denn nun Gültigkeit, Wahrheit, logischer Zusammenhang zu unserem empirischen Gehirnleben haben? Der erste, der in dieser Frage eine Schwierigkeit für die Lehre vom psychophysischen Parallelismus sah, war, denke ich, Otto Liebmann (Zur Analysis der Wirklichkeit [1876], S. 489ff.; Gedanken und Tatsachen II [1904], S. 193).

Packen wir das Problem im einzelnen. Ein System steht vor unserem Geiste, sei es z. B. die Ordnung der Säugetiere; sind da unsere Hirnzellen etwa ebenfalls zoologisch-systematisch geordnet wie ein Museum, mit besonderen Vitrinen gleichsam für Vorstellungen von Affen, von Insektivoren usw.? Ich gehe eine Darstellung römischer Geschichte durch: gibt es dafür im Gehirne ein Zellenband, in dem die Engramme für Romulus, Numa, Tullus bis zum Romulus Augustulus hintereinanderweg eingetragen sind und hintereinanderweg absurren, gleich den Tönen eines Grammophons? Ich deklamiere ein Gedicht: warum stelle ich die Wörter nicht beliebig um? Es könnte doch gar zu leicht begegnen, daß der Hirnteil, dessen Stichwort „Rittersmann oder Knapp“ lautet, einmal vor dem, der auf „Wer wagt es“ hört, einschnappt! Ich denke einen logischen Zusammenhang, z. B. „3 + 15 = 18“: muß nun da das Gehirn eine Rechenmaschine enthalten, nach den Gesetzen der reinen Logik statt nach denen der Physiologie gebaut, um die Parallele übernehmen zu können?

Die Verlegenheit verschwindet sofort in Rauch und Dunst, wenn wir uns erinnern: die Inhalte haben mit dem psycho-

physischen Parallelismus gar nichts zu schaffen, nicht das Allermindeste. Nein, unser Nervengebäude ist kein Mikrokosmus in dem Sinne, daß das ganze Weltgebäude in all seinen Anordnungen seine herbarschrankhafte Vertretung darin fände; nein, die Zeitfolgen der Wirklichkeit liegen da nicht wie Filmstreifen zum Abrollen parat; nein, die Logik begegnet da keinem Symbol, wirklich nicht. Sondern die seelischen Vorgänge, die sich auf all diese Inhalte beziehen, werden von leiblichen gedeckt. Es sei mir gestattet, noch ein wenig auszuführen, wie wir uns das etwa denken können: eine mehr oder minder fiktive Skizze, die einer anderen Platz machen wird, sobald künftige Wissenschaft eine andere nahelegt. (Man vergleiche zum folgenden u. a.: Spencer, Principles of psychology, § 381; Horwicz, Psycholog. Analysen II, 1 [1875], S. 82; Stricker, Studien über Assoziation der Vorstellungen [1883]; Setschenoff, zit. bei Münsterberg, Beitr. z. exper. Psych. II [1889], S. 101; Ribot, Psych. de l'attention [1889], S. 89; Sully, The human mind [1892] I, S. 390; Fouillée, La psychol. des idées-forces [1893]; J. M. Baldwin, Die Entwicklung des Geistes beim Kinde und bei der Rasse [deutsch 1898], S. 304; Storch, Versuch einer psychophysiolog. Darstellung des Bewußtseins [1902]; Mach, Erkenntnis und Irrtum [1905], S. 21; R. Müller-Freienfels, Arch. f. d. ges. Psych. 23 [1912], S. 334; 27 [1913], S. 410; Zeitschr. f. Psychol. 60 [1912], S. 390, 430; 64 [1913], S. 386ff.; Das Denken und die Phantasie [1916]; A. Philip, The dynamic foundation of knowledge [1913], S. 104; Nic. Kostyleff, Le mécanisme cérébral de la pensée [1914]; Julius Schultz, Arch. f. d. ges. Psych. 31 [1914], S. 69ff.)

Was wir bei den räumlichen, zeitlichen, logischen Beziehungen, beim Aussprechen von Konjunktionen, Präpositionen, Pronominen tatsächlich erleben, sind motorische Regungen, Ansätze zum Innervieren — nicht etwa kinästhetische Empfindungen, deren leibliche Parallele zentripetal verläuft; sondern psychische Elemente, die von zentrifugalen Rindenprozessen begleitet werden. Ich nenne solche kurz „Volitionen“ und betrachte sie als die eine Halbschicht aller seelischen Vorgänge — die zu der anderen Halbschicht, der des Empfindens, so notwendig gehört, wie die Reaktion zum Reize beim Reflex. (Die angeblichen „Beweise“ gegen das Vorkommen von „Innervationsempfindungen“ treffen meine Hypothese gar nicht.)

Gegen die Empfindungen charakterisieren sich die Volitionen

durch folgende Merkmale. Sie tragen jenen eigenartigen, unvergleichbaren, darum unbeschreibbaren, aber dem Erlebenden unverkennbaren Zug von Aktivität an sich, der dem bloßen Empfinden mangelt; überall, wo dieses ihn verrät, ist es bereits mit Volitionen verkoppelt. — Sie werden nicht verräumlicht, auch nicht (wie Töne oder Geschmäcke) mittelbar. Dies unterscheidet sie ganz scharf von den Muskelempfindungen. — Sie werden nicht erinnert; von den Empfindungen heben sich deren erinnerte Nachklänge durch Mattigkeit und durch den Mangel hinzutretender Organempfindungen ab; diese fehlen bei den zentrifugalem Hirnvorgang entsprechenden Volitionen; und was deren Intensität betrifft, so gibt es dafür nur eine Grenzscheide: die stärkeren gehen mit Muskelzuckung einher, die schwächeren nur mit zentraler Erregung, die unter der Innervationsschwelle bleibt. Die Erinnerung an eine Volition würde also selber nichts weiter als eine schwache Volition darstellen. Deshalb können Volitionen niemals beobachtet werden: denn Selbstbeobachtung ist nur im Erinnern möglich (wiewohl vielleicht im Erinnern des eben verflossenen Augenblicks). Kant würde sagen: Die Volitionen fallen nicht unter den „inneren Sinn" und also nicht in die „Erfahrung". Darum bleibt bei den sogenannten „Experimenten" über das Denken die Antwort jedesmal aus, was denn beim Denkakte eigentlichst erlebt werde; und doch muß notwendig bei jedem etwas Besonderes erlebt werden, denn es ist ja wirklich ein Unterschied des Erlebens, ob ich „A = B" oder „A = Nicht-B" denke, ob ich 2 oder 20 im Sinne habe; ob ich „durch deine Hilfe" oder „ohne deine Hilfe" meine; ein Unterschied, der durch Empfindungen nicht gedeckt wird; deren Hinzutritt hat etwas Zufälliges, wie alle Denkpsychologen auch ganz richtig betonen.

Nun sind nicht nur Empfindungen mit Empfindungen, sondern ebensowohl Empfindungen mit Volitionen und Volitionen mit Volitionen zu Komplexen verkettet. Oder, dasselbe physiologisch ausgedrückt: Bahnen sind so gut zwischen motorischen und sensorischen Zentren wie innerhalb der Zentren „ausgeschliffen". Und in den ausgeschliffenen Bahnen verlaufen die Reproduktionen dort wie hier.

Aber ein Unterschied besteht — und der ist entscheidend für die Erklärung der physischen Parallele zum Denken. Die Reproduktionen von Bildern gehen in beliebiger Reihenfolge vor sich: A erinnert an B — und ebensowohl auch B an A, nachdem

einmal die Assoziation hergestellt ist. Dagegen verlaufen die Wege von Bild zu Bewegung und von Bewegung zu Bild einsinnig. Daß dies notwendig, zeigt eine einfache Betrachtung. Ein Gegenstand soll Signal geworden sein für einen Griff: so muß seine Rückkunft diesen Griff herbeiführen können; dagegen hätte es keinerlei vitalen Zweck, wenn der anderweitig herbeigeführte Griff das ihm ehedem vorangegangene Signal wieder ins Bewußtsein heraufzöge. Vollends klar wird die Sache an den Kettenreflexen; und jede kompliziertere Bewegung darf als solcher gelten. Eine Reizung des kinästhetischen Zentrums (dem eine Muskelempfindung parallel läuft) setzt eine Bewegung in Gang (welchem Prozeß eine Volition entspricht); an deren Ende liegt eine neue muskuläre Situation; sie erzeugt eine Umstimmung des kinästhetischen Zentrums, und diese reizt zu abermaliger Bewegung; aber natürlich nicht zu der bereits abgelaufenen, die ist ja von der geänderten Lage aus überhaupt nicht mehr möglich, sondern bloß zu der gerade an diese Lage sich schließenden. So übt jedes Tun sich ein: auf die Stellung *a*, die durch eine zentripetale Meldung *A* verkündet wird, folgt die Bewegung α; darauf die Stellung *b*, die entsprechende Meldung *B* und nun wieder die Bewegung β; in der Seele entspricht dem eine Abwechslung von Muskelempfindungen und Volitionen: in wie rasendem Tempo sich das ablöst, wird uns deutlich, wenn wir an irgendeine virtuosenhafte Geschicklichkeit, ans Musizieren, ans Schreiben — ans Sprechen denken. Und innerhalb noch der längsten derartigen Reihe bleibt die Richtung immer streng ein und dieselbe. Ich nehme an: die Brücken von den motorischen zu den sensorischen Zellen verlaufen außerhalb der Zentren (als kollaterale Nervenäste), die von den sensorischen zu den motorischen dagegen unmittelbar von Zelle zu Zelle; und diese Brücken sind derartig gebaut, daß der nervöse Prozeß sie nur in einem Sinne beschreitet: immer von Abflutung des zentrifugalen Dranges nach außen zu kinästhetischer Reizung; immer von kinästhetischer Reizung zur ersten Geburt des Innervationsdranges. Auch für den Fall noch hält die Anschauung Stich, daß die Innervation nicht wirklich zur Ausführung kommt, denn mindestens eine Strecke weit gegen den Muskelansatz verbreitet sich auch bei unterschwelligen Antrieben zur Bewegung der zentrifugale Prozeß und kann also durch seitlich verbindende Nervenäste von außen her das kinästhetische Zentrum anregen, wie die Hypothese das fordert.

Nun gut: wir halten jeden Gedanken für die geistige Seite eines höchst zusammengesetzten Kettenreflexes und erklären so die Eindeutigkeit der logischen Wegrichtung. Nicht weniger als vier Reihen können dabei einander begleiten. Ein Bild weckt eine besondere Tendenz der Begegnung in den motorischen Zellen, die die Körpermuskulatur innervieren; solcher Ansatz zur Bereitschaft, solche Annäherung an „Attitüden" reproduziert kinästhetische Erinnerungen — und durch sie neue Bilder — die ihrerseits neuen Ansätzen zur Bewegung rufen. Daneben ein sprachlicher Ablauf. Drittens ein ebenso zu deutendes Spiel in der Innervation der Hirnarterien. Viertens unter Umständen viszerale Alterationen. Das Zusammen der viererlei Prozesse werde nun so eingeübt, daß immer Glied dem Gliede entspricht; und so blitzhaft schnell verlaufe schließlich alles, daß nur Ergebnisse flüchtig der Selbstbeobachtung erscheinen, die Bestandteile aber des Geschehens im einzelnen in tiefste Nacht vergleiten.

Wie aber kommt es denn, daß die Einsinnigkeit dieses Erlebens der Einsinnigkeit gerade der Logik entspricht? — Sehr einfach: Die sinnvollen Reihen sind uns von frühester Kindheit eingedrillt, die widersinnigen uns abgewöhnt worden; und persönliche Erfahrung hat da weiter gesichtet und gesiebt. Es handelt sich grundsätzlich hier um nichts anderes als da, wo ein Tier zu bestimmten Reihen von Handlungen sich dressieren läßt. Aber warum dressiert uns die Menschheit in Gestalt unserer Erzieher eben zu diesen, nicht zu andersartigen Handlungsreihen? Weil sich eben diese Äonen hindurch bewährt haben und durch einen langen Selektionsprozeß ausgeworfelt sind. Vergleichen, identifizieren, verursächlichen: das sind Gewohnheiten, auf Eindrücke zu reagieren — wie Nestbau und Brutpflege, nur daß bei jenen die sichtbaren Gliederbewegungen ausbleiben und daß sie tausendmal verwickelter sind, tausendmal größere Geschwindigkeiten im Hinher von Motion zu Kinästhese entwickeln.

Einsinnige, für die Erhaltung und Entfaltung der Art notwendige Abläufe im Hirne also entsprechen einsinnigem Gedankenerleben; beides aber der aus diesem Erleben abstrahierten Logik oder Wertgeltung geradesowenig wie überhaupt das lebendige Bewußtsein den aus ihm abstrahierten Inhalten. Genau wie die kittende Tätigkeit der Bienen zu der kunstvollen Geometrie der Wabe — wie die Flugbewegungen der wilden Gänse zum regulären Dreieck ihres Wanderzuges — wie die Griffe der Maskenkrabbe

zur sinnvollen Larvierung: verhalten sich die gereihten Abläufe im Menschengehirn — und die ihnen parallelen Serien von psychischen Elementarprozessen zu dem logisch oder ästhetisch geordneten Resultat, das als der „Inhalt" ihrer Gesamtheit sich ergibt. Auf die Frage, ob das Gehirn denn eine nach logischen statt einer nach physiologischen Gesetzen konstruierten Maschine sei, antworten wir mit der Gegenfrage: ob etwa ein tierischer Bauinstinkt aus den Prinzipien der Ästhetik statt aus denen der Biologie hergeleitet werden solle. Und auf die andere Frage: was motorische Elemente mit Gedankeninhalten zu schaffen hätten, setzen wir die Antwort: so viel und so wenig wie Buchstaben mit dem Sinne der Texte, die aus diesen Buchstaben komponiert sind.

7.

Ein paar Beispiele, um noch deutlicher zu sein. Wohlverstanden, ich gebe Parallelen, die bestehen könnten; es wäre Überhebung, auch nur ernstlich zu vermuten, sie beständen wirklich; denn was wissen wir von den Einzelheiten des Gehirnlebens? Unter diesem Vorbehalt gelte folgende Liste logischer Elementarvorgänge und ihrer Begleitungen. Wer sie recht interpretieren will, darf nur eines nicht vergessen: daß bei aller Begriffsbildung die Begleitung des seelischen Vorganges durchs Sprechen eine Hauptrolle spielt; überall im folgenden denke man Erregungen der Sprechzentren einerseits, Wortbilder andererseits neben dem ausgemalten psychischen Geschehen herlaufend. Die Universalia sind wirklich „Flatus vocis".

1. Physische Seite: Die Symphonie der bei einem Prozeß beteiligten nervösen Elemente, die Bahnleitung, die Bereitschaft der Zellen zur Tätigkeit, die Blutversorgung der betroffenen Zentren, geht leicht vonstatten oder ist erschwert. Psychische Seite (in der Hauptsache dem neunten Sinne, dem „Gemeingefühl" angehörend): lustbetonte Empfindung von Erleichterung oder unlustbetonte Empfindung von Schwierigkeit; Bekanntheit- oder Unbekanntheitqualität (vgl. H. Höffding, „Psychologie in Umrissen" [2. Aufl., 1893]; meine „Psychologie der Axiome" [1899]). Logischer Inhalt: Gleich-Ungleich. Nichts, was der Kategorie Gleich-Ungleich entspricht, geht im Gehirne vor; aber auch nicht in der Seele; so wenig, wie dem Bilde eines Hundes eine hundeähnliche Seelentätigkeit oder ein Hundephotogramm in der op-

tischen Rinde entspricht; sondern das, was wir beim Wortsignal „gleich" tatsächlich erfahren, ist jenes eigene Erleichterungsgefühl und dem antwortet die leibliche Parallele.

2. Physische Seite: Erregung eines Hirnteiles versetzt einen anderen in einen kommende Erregung vorbereitenden Zustand; die sekundäre Erregung tritt entweder wirklich ein oder bleibt aus, so daß ein bereits begonnenes Geschehen rückgängig gemacht wird. Psychische Seite: lustbetonte Empfindung erfüllter und unlustbetonte Empfindung unerfüllter Erwartung; geglückte oder mißlungene „Induktion". Logischer Inhalt: „Voraussage eingetroffen!" — oder nicht.

3. Physische Seite: Eine lange Kette äußerst schwacher Reflexe läuft ab; und zwar, da sie sehr gut eingeübt ist, ungemein schnell, mit Überspringung oder bloßer Andeutung vieler Glieder; fast augenblicks wird sie abgebrochen; dabei bleiben alle oder fast alle motorischen Impulse unterhalb der Innervationsschwelle. Psychische Seite: „Möglichkeitsgefühl" (s. meine „Psych. der Axiome"); d. h. Erlebnis: „Ich könnte" — die Kette nämlich ausführlich und unter klarem Bewußtsein all ihrer Ringe reproduzieren. Darauf beruht das „Verstehen" eines Zusammenhanges; ich blicke in ein Buch; ein Wort dient als Signal; eine Serie von Vorstellungen und Volitionen will sich abrollen; aber sie kommt gar nicht erst zur Entfaltung; ich empfinde nur: „Das läuft!" Also — aha! — „ich weiß schon, ich weiß!" Und weiter! Logischer Inhalt: „Das ist klar."

4. Physische Seite: Ein im Zentrum auftauchender Anreiz setzt eine leibliche Bereitschaft zur passenden Reaktion in Gang — mag sie nun bis zur wirksamen Innervation gedeihen oder nicht. Psychische Seite: Ich nehme die Haltung an, als ob ich irgendein Benehmen einer Vorstellung gegenüber nötig hätte — und wäre es auch nur im Namen eines Längstverstorbenen oder Künftigen, in den ich mich hineinversetze. Ich nehme mit anderen Worten die Haltung an, als ob der Vorstellung ein Wirkliches entspräche. Logischer Inhalt: Ich „glaube" die Vorstellung. Ich „urteile".

5. Physische Seite: Zwei Bereitschaften der Art 4 heben sich gegenseitig auf — es tendiere beispielsweise die eine zum Vordringen, die andere zum Rückzug. Sie treten hart hintereinander ein, folgen einander immer schneller und schneller, bis der Moment kommt, wo die eine die andere unmöglich macht.

Ein abermaliger Prozeß der Art 4 tritt hinzu, nebst den entsprechenden Erregungen des Wortzentrums. Psychische Seite: Die Unverträglichkeit eines Widerspruchs wird empfunden, unter Unlustgefühl. Logischer Inhalt: Der Widerspruchssatz.

6. a) Urerlebnis. Physische Seite: Verschiedene optische und akustische Reizungen werden verbunden mit zwei, dann drei, dann vier . . . motorischen Impulsen; weitere Reizungen des akustischen und des motorischen Wortzentrums gesellen sich hinzu; die ganze Verbindung wird eingeübt. Psychische Seite: Die Wortsignale „zwei Äpfel", „zwei Strümpfe", „zwei Punkte" — „drei Äpfel" usw. werden geläufig. b) Zweites Stadium. Physische Seite: Die motorischen Impulse treten auch ohne die in a) sie veranlassenden optischen und akustischen Reizungen auf; der in 3. skizzierte Vorgang gesellt sich dazu und ersetzt zum Teil die Reizungen der Wortzentren. Psychische Seite: Die Zahlnamen lösen sich allmählich von bestimmten Vorstellungen gezählter Gegenstände und werden zu Begriffen; das eigentliche Zählen wird eingeübt. c) Drittes Stadium. Physische Seite: Vier motorische Impulse, dann nochmals, dann nochmals vier werden mit optischen Reizungen verbunden; diese mit einer laufenden Reihe von zwölf motorischen Impulsen; Reizung eines der Wortzentren tritt dazu; und ein Vorgang von der 4. beschriebenen Art. Psychische Seite: Die drei Vierergruppen werden (vielleicht sehr dämmrig) als Punktreihen oder ähnlich geschaut, gezählt, das Identitätsurteil „$3 \cdot 4 = 12$" gelernt. d) Viertes Stadium. Physische und psychische Seite nach 1. und 3. zu interpretieren. Der Satz wird geläufig und damit zur „Einheit", verwendbar als Baustein für höhere Bauten.

Ist nun das Gehirn deswegen Rechenmaschine geworden oder nach logischen (statt nach physiologischen) Rezepten konstruiert? Nicht im mindesten. Es ist vielmehr eine Maschine für Reflexe und Verkettung von Reflexen; soweit aber solche sich häufigen Anreizen gegenüber bewähren, werden sie zu Gewohnheiten; und diesen leiblichen Gewohnheiten entsprechen geistige. Nun bewähren sich nur diejenigen Hirnvorgänge, deren psychische Parallelen logische Inhalte haben; man mag sich deren Aussiebung unter allem möglichen nervösen Geschehen nach Jennings' „Trialanderror"-Modell malen (Journ. of exp. Zoology 3 [1906], S. 449). Folglich ist das Hirn nicht auf logisches Denken hin von vornherein gebaut, sondern auf Denkverbindungen überhaupt; nur

daß die nichtlogischen im Lebenslaufe teils der Art und Rasse, teils der Individuen sich selber ausmerzen. Kraft der wählenden Logik der Dinge.

Wo aber steckt denn die Logik der Dinge?

Im geistigen Sinne des Alls. Um den freilich kommen wir nicht herum, wenn wir Parallelisten bleiben wollen. Der organisierte Leib als Parallele der Seele; und die Weltseele, die unsägliche, unendliche, umfassende als Parallele eines sinnvollen Weltorganismus: so gehören die Theoreme zusammen. Lassen wir nun das Zusammengehörige nicht auseinanderflattern, so wird die Generalfiktion gut, ein echtes und rechtes Grundtheorem; grenzenlos modifizierbar durch fortschreitende Wissenschaft; aber ihren Stamm wird keine rivalisierende Fiktion je erschüttern können.

Zur Entwicklungsgeschichte der Schopenhauerschen Philosophie.

Eine Studie über den elften Band der neuen Gesamtausgabe der Werke Schopenhauers („Genesis des Systems").

Von

Karl Gjellerup.

Inhaltsübersicht.

Der 11. Band der interessanteste Teil der großen Ausgabe. — Nichterfüllte Erwartungen. — Fehlen des ersten Stadiums (Göttinger Aufzeichnungen). — Charakter jener Aphorismen. — „Das bessere Bewußtsein." — Von diesem Begriff zu dem der Verneinung des Willens zum Leben. — Die Willensmetaphysik am Anfange des Journals nicht vorhanden. — Etappenstation: „Der Leib der sichtbar gewordene Wille." — Durchbruch (Sommer 1814). — Die Verneinung (negative Bezeichnung, keine Umwertung). — Verhältnis zu Kants Kategorienlehre. — Zum Kantischen Als Ob. — Zu Kants Ding an sich. — Schlußbetrachtung.

Als im Juni 1916 die Schopenhauer-Gesellschaft in Dresden tagte, überreichte bei dem feierlichen Empfang in der Aula der Technischen Hochschule Geheimrat Professor Paul Deussen den Vertretern der Königlichen sowie der Städtischen Bibliotheken, ferner dem Rektor der Technischen Hochschule sowie dem Begründer und Geschäftsführer der Kant-Gesellschaft je ein Exemplar des soeben erschienenen elften Bandes der unter seinen Auspizien entstehenden großen Gesamtausgabe der Werke Schopenhauers (Piper & Co., München).

Von diesem imponierenden Monumentalwerke dürfte dieser nach mehr als jahrelangem Warten endlich herausgegebene Band in einem gewissen Sinne der interessanteste Teil sein, insofern, als sein Inhalt in seiner Gesamtheit völlig neu ist — abgesehen nämlich von einzelnen Paragraphen, die in recht willkürlicher Auswahl und ohne Ordnung von Frauenstädt veröffentlicht, von Grisebach im vierten Nachlaßband abgedruckt sind. Dies gilt nun freilich auch von den schon vor Jahren herausgegebenen Bänden IX und X, welche die Vorlesungen Schopenhauers enthalten. Allein diese

Vorlesungen entstammen den allerersten Jahren nach dem Erscheinen des Hauptwerkes und decken sich demnach, wiewohl ausführlicher in der Darstellung[1]), inhaltlich so ziemlich mit diesem. Die Aufzeichnungen des vorliegenden Bandes hingegen rühren von den letzten sechs Jahren vor dem Hauptwerke her und sind die Vorarbeiten zu dieser entscheidenden Leistung. Daher der Titel „Die Genesis des Systems". „Wir können hier", sagt der Herausgeber (Prof. Deussen), „schrittweise verfolgen, wie Schopenhauer von Stufe zu Stufe fortgeschritten ist, wie sich im Geiste des Philosophen die Gedanken nach und nach gestaltet haben und zu einem System zusammengewachsen sind." Auch der Bearbeiter, Erich Hochstetter, der mit der peinlichen philologischen Genauigkeit, welche diese ganze Gesamtausgabe zu einem Musterwerke ihrer Art macht, eine ungemein schwierige Aufgabe gelöst hat, spricht in den Vorbemerkungen es aus, daß diese Manuskripte uns einen Einblick in die Genesis des Systems gewähren. Ihnen schließt sich Schopenhauer selber an mit folgenden, im Jahre 1849 niedergeschriebenen Worten: „Diese zu Dresden in den Jahren 1814—18 geschriebenen Bogen zeigen den Gärungsprozeß meines Denkens, aus dem damals meine ganze Philosophie hervorging, sich nach und nach daraus hervorhebend, wie aus dem Morgennebel eine schöne Gegend. Bemerkenswert ist dabei, daß schon im Jahre 1814 (meinem 27. Jahre) alle Dogmen meines Systems, sogar die untergeordneten, sich feststellen."

Hierdurch könnten nun allerdings in einer Richtung Erwartungen geweckt werden, die durch die Lesung des Werkes nicht ganz erfüllt werden. Die Vorstellung liegt nahe, daß man in den ersten Jahrgängen dieses philosophischen Tagebuches einen anderen Schopenhauer werde kennen lernen, als derjenige, der uns in „Die Welt als Wille und Vorstellung" begegnet, und zwar einen weniger entschiedenen Pessimisten — da ein entschiedenerer doch kaum zu erwarten ist. Ja, diese Vorstellung ist um so berechtigter, als es jedem, der sich eingehender mit Schopenhauer und seiner Entwicklung beschäftigt hat, bekannt genug ist, daß der Hauptbegriff seiner Lehre, „die Verneinung des Willens zum Leben", ursprünglich bei ihm unter dem viel versöhnlicher klingenden Namen „das bessere Bewußtsein" auftrat.

Mehr noch: Diese Annahme findet eine starke Stütze in dem

[1]) Und abgesehen von einzelnen Exkursen, wie die glänzende, hundert Seiten umfassende Darstellung der formellen Logik.

Umstande, daß wir in den ersten philosophischen Gedanken Schopenhauers, die sich schon von den Göttinger Studententagen herschreiben, und welche Gwinner in der Biographie (später auch Grisebach in der seinigen) mitgeteilt hat, ein Dokument besitzen, aus dem wir ein solches Stadium seiner Entwicklung zu erkennen vermögen.

In jenen Aufzeichnungen meint der junge Schopenhauer, aller Trost der Philosophie liefe darauf hinaus, daß eine Geisteswelt ist, und daß wir in derselben allen Erscheinungen der Außenwelt „von einem erhabenen Sitz mit größter Ruhe und ohne Teilnahme zusehen können, wenn unser der Körperwelt gehörende Teil auch noch so sehr in ihr herumgerissen wird". Wenn wir nun hier einerseits schon die echt Schopenhauersche Lehre von dem reinen Subjekt des Erkennens vorgebildet finden, die sich im Zeichen der Upanishads entwickeln sollte, so gemahnt jedoch die Ausdrucksweise („eine Geisterwelt" usw.) vielmehr an eine metaphysische Lieblingsvorstellung Kants, die sich nicht etwa nur in dessen vorkritischer Periode findet, da er noch am Schluß der achtziger Jahre Swedenborgs Lehre von der Doppelwelt (einer Geisterwelt und einer materiellen), der das menschliche Wesen gleichzeitig angehört, eine „erhabene" nennt. Die Bemerkung, tief im Menschen liege das Vertrauen, daß etwas außer ihm sich seiner bewußt ist wie er selber, ja das Gegenteil sei ein schrecklicher Gedanke, hat noch einen wesentlich theistischen Anstrich, womit freilich nicht gesagt sein soll, daß durch dies „etwas" ein persönlicher Gott gemeint wäre; nur ist der Stimmungsgehalt noch in dieser Richtung orientiert. Über die Tragödie äußert er, daß ein Gefühl, das uns viel näher liegt als die Spekulation der Vernunft, uns sagt, daß alle unsere Not eigentlich gar keine ist, sondern nur ein Bild eines in der Ewigkeit vorhandenen wirklichen Übels. „Dies Bild macht eben das Trauerspiel deutlich." Von diesem „ursprünglichen, positiven Übel (die Schuld der Welt)" wird auch in einem anderen Bruchstücke gesprochen: Die große Masse der Übel in der Welt entstehe dadurch, daß jenes ursprüngliche Übel durch egoistisches Weiterschieben vermehrt werde. Denn das Leiden, welches ich von mir weg und auf einen anderen schiebe, werde dadurch vergrößert (wie, ist nicht recht ersichtlich). Nur durch freiwilliges Aufladen und Ansichziehen des Übels werde es zur möglichsten, vielleicht unendlichen Verringerung gelangen und so das Reich Gottes kommen.

Diese Lehre von einem metaphysischen Übel und Weltschuld, von der es rein platonisch heißt, daß wir sie durch innere Anschauung erkennen „oder uns erinnern", mutet mehr Hartmannisch als Schopenhauerisch an, ist wohl aber am besten als christlich-gnostisch zu bezeichnen; wobei nicht einmal besonderes Gewicht auf den theistisch klingenden Ausdruck „das Reich Gottes" zu legen ist. Diesen finden wir auch in unserem Band, nur ein paar Jahre später, als Synonym des Moralgesetzes („der große Unterschied zwischen äußerem und innerem Gesetz [Staat und Reich Gottes]"). — Ganz in dieser Richtung zeigt auch die Bemerkung, wir müssen angesichts dieser Welt neben dem guten Willen einem bösen Willen Gewalt zugestehen, der jenen zu Umwegen zwingt. Das bedeutendste dieser Gedankenfragmente des Göttinger Studenten und zugleich das, womit er das tiefste Problem seiner späteren Philosophie mit großer Klarheit faßt und formuliert, dürfte das folgende sein: „Ob wohl dieses Leben nur für dieses Leben Weisheit erwecken könne, d. h. ob die Änderungen, die mein Wille durch die *παίδευσις* des Lebens in seinem innersten Grunde, gleichviel, ob zum Bösen oder zum Guten, erleidet, meinen Willen doch nur bestimmen, insofern diese Sinnenwelt seine Sphäre ist; oder ob jene Änderungen mein ganzes unendliches Dasein mitempfindet, und folglich die Endlichkeit kausal wird für die Unendlichkeit, wie umgekehrt bei jeder tugendhaften Handlung die Unendlichkeit kausal wird für die Endlichkeit? Nehmen wir es nicht an, so frägt sich: Wozu das Possenspiel der Welt?"

Wir sehen in diesen Aphorismen des Studenten eine kleine, in sich ziemlich zusammenhängende Gedankenwelt ihren Umrissen nach andeutungsweise punktiert. Sie berührt sich überall mit der späteren großen „Welt als Wille und Vorstellung", jedoch so, daß sie sich dadurch auch von ihr abgrenzt. Sehr bezeichnend ist es, daß die drei großen Probleme, die auch später seine Philosophie beherrschen, schon hier den Zwanzigjährigen beschäftigen: die ästhetische Frage der Tragödie, die ethische der selbstlosen Handlung, die religiöse der Heiligkeit. Die Fassung, womit er ihnen beizukommen versucht, liegt auch schon auf der Linie der späteren Durchführung, ist jedoch noch weit entfernt von dem schroffen Negativismus, der den fertigen Philosophen auszeichnet. Die Möglichkeit eines ganz anderen Schopenhauer liegt dort noch embryonisch bereit, günstiger Lebensbedingungen gewärtig. Bekanntlich ist es nicht dazu gekommen, und sicher ist die Philo-

sophie damit am besten gefahren. Da die Echtheit jener Aufzeichnungen nicht anzuzweifeln ist und ihre Bedeutung ebensowenig, so ist es nicht recht ersichtlich, warum sie nicht am Anfange dieses Bandes, wo sie durchaus hingehören, ihren Platz gefunden haben. Sie würden dort ein würdiges Portal gebildet und die Vertiefung der Perspektive gebracht haben, die — wenigstens in solcher Ausstreckung — jetzt dem Bilde fehlt.

Eine höchst wichtige negative Eigenschaft zeichnet jene Göttingen-Aphorismen aus: der Ausdruck, der das Schiboleth für die nächste Phase seiner Entwicklung ist, jenes „bessere Bewußtsein", fehlt hier. Wenn der Student sich über die Wirkung der Tragödie notiert: „Wir sollen nicht grünen und blühen wie die Pflanzen der Erde: das sagt uns jedes Trauerspiel; also wohl etwas Besseres, sagt sich der Zuschauer, und sieht mit Genuß zertrümmert alles, was ihm oft das Wünschenswerteste schien" — so würde er ein paar Jahre später nicht versäumt haben, zu bemerken, daß es „das bessere Bewußtsein" ist, das im Zuschauer also spricht.

Das neue Schlagwort begegnet uns zum erstenmal auf der 8. Seite des ersten Berliner Bogens (1812, dem ein paar undatierte Bogen vorausgehen), wobei es sofort als ein bekannter Ausdruck auftritt. In einem Zusatz heißt es: „In Jacobis Göttlichen Dingen, p. 18, findet sich eine Vermischung des besseren Bewußtseins mit dem Instinkt, durch einen Synkretismus, dessen nur ein so unphilosophischer Geist als Jacobi fähig ist." In dem 3. Band der Gesamtausgabe der Werke Jacobis, der mir zugänglich ist, kann diese Hinweisung nicht mit Bestimmtheit verifiziert werden; sicher ist es, daß Jakobi den Ausdruck in dieser Schrift nicht gebraucht; er spricht aber in verschiedenen Wendungen von etwas anderem als die Natur, das im Menschen da ist und sich zeigt als ein Höheres, Übersinnliches und Übernatürliches, und von dem Bewußtsein eines Vermögens und eines Triebes, sich über alles, was bloß Natur ist, zu erheben (S. 272—273). Schopenhauer scheint also doch diesen Ausdruck selber geprägt zu haben, und zwar im Anschluß an seinen geliebten Plato, von welchem er § 346 sagt: „Er würdigt die Welt und das Leben als etwas Nichtiges und Leeres herab, spricht von einem anderen Bewußtsein" (vgl.: „eine andere und bessere Welt").

Im Verhältnis zu seiner klassischen Nachfolgerin, der Verneinung, klingt dieser Ausdruck recht positiv und scheint so ziemlich auf den metaphysischen Standpunkt der Göttinger Zeit zu passen.

Immerhin gebärdet sich dieser Begriff jedoch radikaler und intransigenter, als man es dem Wortlaut nach erwarten konnte; im ganzen deckt er das Übergangsstadium, das jedoch der vollendeten Schopenhauerschen Philosophie näher steht als jenem Göttinger Präludium, wie es ja auch in unserem Bande unmittelbar in dieselbe einmündet. Jede Vermittlung zwischen den beiden Sphären, dem besseren Bewußtsein und dem empirischen, wird rigoristisch abgewiesen: eine mathematische Linie ohne Breite trennt sie; es läßt sich auf dieser Grenze nicht wandeln; haben wir das eine Gebiet betreten, so haben wir das andere verlassen; zu verbinden ist nichts, nur zu wählen (§ 184 und öfters).

Mitunter freilich werden auch Saiten aufgezogen, die noch stark an die Göttinger Stimmungen gemahnen. So heißt es einmal in 1813 ((im § 61, S. 31): „Meine Hoffnung und Glaube ist, daß dieses bessere (übersinnlich außerzeitliche) Bewußtsein mein einziges werden wird.“ Darum, fügt er charakteristisch hinzu, hoffe ich, es ist kein Gott (weil nämlich „dieses Bewußtsein mich in eine Welt erhebt, wo es keine Persönlichkeit gibt“). Will man den Ausdruck Gott für dies Bewußtsein „symbolisch“ gebrauchen, so möge man das tun — „doch, dächte ich, nicht unter Philosophen“. Und ein wenig später (noch in demselben Jahre) heißt es, wenn dies Bewußtsein die Oberhand habe, sehne man sich nach dem Tode; denn „es freut sich mit Recht auf die Lösung des geheimnisvollen Bandes, durch welches es mit dem empirischen Bewußtsein in die Identität eines Ichs verknüpft ist“. Denn „das Zeitliche in uns gehört der Zeit und muß in ihr vergehen. Nur das Ewige kann durch Selbstbejahung, das ist Tugend, sich retten. Durch vollkommene Askese würde sogar das Menschengeschlecht aussterben, das bessere Bewußtsein sich also rein affirmieren.“ Wie sehr nun auch der letzte Satz an Schopenhauers spätere Ausführungen erinnert, so ist es doch auffallend, daß hier sowohl wie an mehreren ähnlichen Stellen schon der Tod als solcher als Erlöser auftritt. Der tragische Riß klafft noch nicht heraus, die tiefernste religiös-ethische Forderung des Brechens des natürlichen Willens steht noch nicht gebieterisch im Vordergrunde, wenn sie sich auch schon am Anfange dieses Journals nicht undeutlich ankündigt: „Es ist entsetzlich zu denken: Du kannst nicht Geistesruhe haben, wenn du nicht entschlossen bist, nötigenfalls dich und d. h. alle Natur für dich zu zerstöhren“ (§ 27). Weil aber das Ganze wesentlich auf intellektuelle Basis gestellt ist,

vollzieht sich die Bewegung in glätteren Bahnen. Die ästhetische Seite des besseren Bewußtseins hat noch das Übergewicht über die ethische. „Der gewöhnliche Mensch", bemerkt er einmal sehr charakteristisch, „betrachtet das Leben nur von der moralischen Seite ernstlich; den genialen hingegen spricht mehr die ästhetische Seite an: durch das ihm überall entgegentretende Alltägliche und Gemeine wird ihm das Leben zur Last, er empfindet den Druck der Atmosphäre und blickt aufwärts nach Freiheit. Ihm ist die Erlösung gleichsam zum voraus beigegeben, wie der Edelmann das *porte-épée* in der Wiege erhält."

Hier hat Schopenhauers Stimme noch einen etwas anderen Klang, als sie später annahm; die Atmosphäre ist mehr platonisch, weniger buddhistisch und auch weniger christlich (paulinisch) als in den Hauptwerken.

Als Leitfaden zur Verfolgung des Entwicklungsganges der Schopenhauerschen Philosophie in dieser entscheidenden Periode bietet sich nun von selber die Linie dar, die durch die beiden Namen desselben, nur wenig modifizierten Hauptbegriffes, „das bessere Bewußtsein" und „Verneinung des Willens zum Leben", als Endpunkte bezeichnet wird.

Es ist nun von vornherein klar, daß der letztere Name den deutlich festgestellten und benannten Lehrbegriff „der Wille zum Leben" und damit die ganze Schopenhauersche Willensmetaphysik zur Voraussetzung hat. Somit entsteht die Frage, ob diese schon am Anfange der Bewegung vorhanden, also schon in den ersten Bogen unseres Bandes zu finden ist? Und wenn nicht, wo und wie sie sich zuerst zeigt, und wo sie vollendet und bewußt dasteht?

Die erste Frage ist nun ganz bestimmt zu verneinen. Zwar könnte man wohl versucht sein, schon in § 5 (erstem undatierten Bogen) in dem Satze, daß die Begebenheiten der Welt keine Realität haben anders als durch den Willen, den sie bezeichnen, eine Spur der Willensmetaphysik zu entdecken; aber erstens zeigt eine genauere Betrachtung des Kontextes, daß davon kaum die Rede sein kann; zweitens handelt es sich sogar um einen Zusatz, der also bestenfalls nichts beweisen würde. Nicht viel anders steht es mit § 24 (zweiter Bogen des Jahres 1812):

„Zwischen den beiden grundverschiedenen Kräften des Menschen, die Kant fälschlich, sie für zwei Äußerungen derselben Fähigkeit haltend, durch denselben generischen Namen vereint,

und theoretische und praktische Vernunft genannt hat, ist der Hauptunterschied wohl der, daß jene durch das Leben der Menschen bedingt ist, diese nicht."

Nehmen wir nun an, daß Schopenhauer hier als den richtigen Namen der „fälschlich" getauften praktischen Vernunft „Charakter" oder geradezu „Wille" bezeichnet hätte, so ist nun hier zwar gesagt, daß dieser nicht durch das Leben bedingt sei; was freilich, da es sich doch jedenfalls um den intelligiblen Charakter (Willen) handelt, ohne weiteres einleuchtet; es ist aber nicht gesagt, daß das Leben durch ihn und zwar ausschließlich durch ihn bedingt sei. Erst dadurch würden wir uns aber auf dem Wege zur Willensmetaphysik befinden, jedoch — da es noch ganz im individuellen Kreise bleibt — eben doch auch nur auf dem Wege.

Dieser Schritt wird zwei Jahre später in § 139 unternommen: „Das Leben ist das Sichtbarwerden des intelligiblen Charakters". Wenn nun auch diese Stelle sich ganz innerhalb des Individuellen hält und wenn dieser Satz auch eigentlich bloß die charakterologische Absicht hat, zu zeigen, daß der intelligible Charakter sich im Leben nicht ändert (wohl aber außer demselben, infolge der durch dies gegebenen Selbsterkenntnis), so können wir in derselben doch einen merklichen Fortschritt in der Richtung der Willensmetaphysik erkennen. Dieser kann uns um so weniger wundernehmen, als wir uns hier (Anfang 1814 in Weimar) sowieso schon im Vorhof ihres Tempels befinden, indem wir dem ruhigen Gang unserer Untersuchung vorausgeeilt sind.

Wenn wir jedoch, diese wieder aufnehmend, uns nach dem Gegenstück des besseren Bewußtseins umsehen, in der Erwartung, als seinem Antagonisten einem sich bejahenden Lebenswillen zu begegnen, so werden wir enttäuscht. Statt seiner stellen sich lauter Intellektualbestimmungen ein: die Vernunft (§ 15), das dem Satze vom Grunde folgende empirische Bewußtsein, der in der Sinnlichkeit gefangene Verstand. In § 27, über die Naturphilosophen, heißt es, freilich müsse es „ein schönes Gerät sein, mit dem das große Experiment des Lebens — was auch das Leben sei — gemacht werden konnte". Der Verfasser ist also selber noch nicht im Besitze des Rätselwortes der Sphinx gegenüber. Von der Natur — eben diesem Gerät — heißt es aber dann, sie sei als das schlechthin Notwendige eben der Gegensatz des Willens, „der irren können muß". Der Begriff des Willens ist

somit hier für Schopenhauer ganz selbstverständlich auf den bewußten Willen beschränkt.

Ein wichtiges *argumentum e silentio* bietet uns § 38 über den Selbstmord. Dieser sei deshalb verwerflich, weil der Selbstmörder durch seine Tat zeigt, daß er das Leben als Ernst nimmt und sich als ein *meauvais joueur* zeigt. Das Argument, daß er nur die Erscheinung des Willens, nicht diesen selbst treffe, und somit nichts Wesentliches erreiche, liegt also dem Verfasser noch ganz fern.

In § 41 wird Seele = Bewußtsein (anstatt = Wille) gesetzt. Laut dem 59. Paragraphen hat „die Welt (d. h. unser empirisches, sinnliches, verständiges Bewußtsein in Raum und Zeit) ihr Entstehen nur durch das, was nach dem Ausspruch unseres besseren Bewußtseins nicht sein sollte, sondern die verkehrte Richtung ist". Was dasjenige, das hier nur negativ bezeichnet wird (als das, was nicht sein sollte,) — jene metaphysische Wurzel der Welt — positiv ausgedrückt heißt, weiß der Verfasser noch nicht (wie er dies später weiß), ansonst er mit seinem Wissen nicht zurückgehalten hätte.

In dem höchst interessanten 71. Paragraphen rücken wir nun aber der Beantwortung jener Frage um ein Bedeutendes näher.

Schopenhauer macht hier die Bemerkung, daß an den Tagen und Stunden, wo der Trieb zur Wollust am stärksten ist, auch das bessere Bewußtsein zur höchsten Tätigkeit bereit ist. Er stellt deshalb diese beiden als entgegengesetzte Pole einander gegenüber. Da nun der Wollusttrieb offenbar der Brennpunkt des Lebenswillens ist, so haben wir hier den ersten Anlauf, dem „besseren Bewußtsein" einen positiven Gegner zu geben, und zwar einen solchen, der nicht der intellektuellen, sondern der Willensseite unserer Natur angehört, und sie als zwei entgegengesetzte Prinzipien einander gegenüberzustellen, die zwar voneinander nicht wissen, von welchen jedoch die Vernunft „historische Kenntnis hat, wodurch die Wahl, d. h. die Freiheit möglich ist. Die dadurch bedingte Änderung, der Übergang vom Reich der Finsternis ins Reich des Lichtes ist unendlich schwer und unendlich leicht" — was durch ein schönes, dichterisches Symbol veranschaulicht wird.

Und hier schließt sich nun ein Zusatz an, der für uns, die wir auf der Suche des Willens sind, höchst bedeutungsvoll und verheißungsreich klingt:

„Wollen! großes Wort! Zunge in der Wage des Weltgerichts!

Brücke zwischen Himmel und Hölle! Vernunft ist nicht das Licht, das aus dem Himmel glänzt, sondern nur ein Wegweiser, den wir selbst hinstellen, nach dem gewählten Ziel ihn richtend, daß er die Richtung zeige, wenn das Ziel selbst sich verbirgt. Aber richten kann man ihn nach der Hölle wie nach dem Himmel."

Klingt dies nun als ein *chorus mysticus* aus dem Allerheiligsten des Tempels uns entgegen, so mutet uns das unmittelbar folgende Stück, der ergreifende literar-biographische Monolog, fast als ein Beethovensches Gebet an: „Unter meinen Händen und viel mehr in meinem Geiste erwächst ein Werk, eine Philosophie, die Ethik und Metaphysik in Einem sein soll, da man sie bisher trennte, so fälschlich als den Menschen in Seele und Körper. Das Werk wächst, konkresziert allmählich und langsam wie das Kind im Mutterleibe: ich weiß nicht, was zuerst und was zuletzt entstanden ist, wie beim Kind im Mutterleibe: ich, der ich hier sitze und den meine Freunde kennen, begreife das Entstehen des Werkes nicht, wie die Mutter nicht das des Kindes in ihrem Leibe begreift. Ich seh' es an und spreche wie die Mutter: Ich bin mit Frucht gesegnet. ... Zufall, Beherrscher dieser Sinnenwelt! laß mich leben und Ruhe haben noch wenige Jahre! denn ich liebe mein Werk wie die Mutter ihr Kind: wenn es reif und geboren sein wird: dann übe dein Recht an mir und nimm Zinse des Aufschubs. — Gehe ich aber früher unter in dieser eisernen Zeit[1]), oh, so mögen diese unreifen Anfänge, diese meine Studien, der Welt gegeben werden wie sie sind und als was sie sind: dereinst erscheint vielleicht ein verwandter Geist, der die Glieder zusammenzusetzen versteht und die Antike restauriert."

Würde man nun voraussetzen, daß, als diese literarisch so hochwichtige Stelle niedergeschrieben wurde, doch gewiß die Hauptlehre dieses Systems, eben die Willensmetaphysik schon klar konzipiert sein müsse, so zeigt sich dies als ein Irrtum. Wir befinden uns noch bei den Vorarbeiten zur Dissertation, in welcher ja auch von dem Hauptdogma sich noch keine Spur findet. Diese nehmen die nächsten Bogen in Anspruch. Danach wird dann mit den alten Begriffen — den beiden Bewußtseinen — weiter operiert. § 76 fragt nach der Relation zwischen beiden: wie es zu einem empirischen Bewußtsein je habe kommen können. Die Frage wird als transzendent abgewiesen. Die Relation selber ist

[1]) 1813.

ein transzendentaler, aber unvermeidlicher Schein und wird vom Sündenfall mythisch ausgedrückt. Auch § 79 beschäftigt sich mit dem „unerklärbaren Bestehen des zeitlichen Bewußtseins neben dem besseren", welches durch vollkommene, allgemein geübte Askese nicht mehr statthaben, das bessere sich also rein affirmieren würde.

Als Basis des Lebens wird im 89. Paragraphen die Langeweile, das Leere, Öde, das uns bisweilen in der Einsamkeit überfällt, bestimmt. Eine andere Basis kann das Leben nicht haben, da es selbst nur ist durch einen Mißgriff, Fehltritt, durch das, was nicht sein sollte. Die völlige Diversität beider Bewußtseine wird im 108. Paragraphen scharf hervorgehoben: Auf dem harten Boden des empirischen Bewußtseins verläßt uns das bessere wie der Priester den Hinzurichtenden am Schafott; der übernächste bringt ein schönes Bild (Orchesterklänge vor dem Anfang des Musikstückes) vom bruchstückweisen, ahnungweckenden Hereintönen eines Seligkeitszustandes.

Daß wir uns noch innerhalb des Intellektuellen befinden, zeigt uns § 124 durch seine Erklärung, meine Endlichkeit bestehe nicht darin, daß ich einen Leib, sondern ursprünglich darin, daß ich einen Verstand habe. Dagegen wirkt es als eine Lüftung aus entgegengesetzter Himmelsrichtung, wenn es im vorhergehenden (übrigens im Zeichen der beiden Bewußtseine stehenden) Paragraphen heißt: „Zeitliches Dasein wollen und immerfort wollen, ist Leben."

Ein ganzer, segelschwellender Luftstoß aus dieser Richtung erfolgt dann bald in jenen, schon oben besprochenen Worten des 139. Paragraphen: „Das Leben ist das Sichtbarwerden des intelligiblen Charakters." Von hier aus ist nur ein Schritt zu der wichtigsten Etappe auf dieser ganzen Wegstrecke.

Aber noch bevor er geschieht, ist eine kleine Bemerkung zu notieren, die sogar über diese Etappe hinausweist: Wir haben, heißt es (§ 157), eigentlich nichts anderes zu tun, als die Platonische Idee des Ganzen des Lebens zu erfassen und zu entscheiden, ob wir dies Ganze wollen oder nicht. „Diese Wahl ist das einzige, was wirklich vorgeht." Das Gewicht ist hier von dem Intellektuellen auf die Willensseite übergegangen.

In § 171 erreichen wir dann jene Etappenstation: „Der Leib ist nichts als der sichtbar gewordene Wille."

Dieser „Hauptsatz meiner Philosophie", wie ihn Schopen-

hauer nennt, enthält zwar noch beileibe nicht die eigentliche Willensmetaphysik. Er hat aber eine Bewegung in sich, die mit innerer Notwendigkeit über ihn selber und mitten in jene hineinführt. Isoliert ist jener Satz nämlich völlig unhaltbar. Das Ausstrecken meines Armes ist nur die Sichtbarkeit meines Willens zum Armausstrecken. Aber mein Arm ist paralysiert, und trotz meinem Willen streckt er sich nicht aus. Nun zu sagen, ich „wolle nicht wirklich", ist die reinste *petitio principii.* Carpenter erzählt in seiner Physiologie von einem Manne, bei dem die sensorische Nervenverbindung vom Bein zum Gehirn unterbrochen war. Auf einen äußeren Reiz hin erfolgte Reflexbewegung im Beine. Befragt, ob er es fühle, antwortete der Mann so naiv wie richtig: „Ich nicht, aber Sie sehen, daß mein Bein es tut." Ebenso müßte der Paralysierte hier antworten: „Ich will zwar, aber mein Arm will nicht." In dem Satze: „Mein Leib ist mein sichtbar gewordener Wille", liegt die Zweideutigkeit in „mein", wodurch nach gewöhnlicher Ausdrucksweise die Angehörigkeit an das Subjekt des Gehirnbewußtseins ausgesagt wird. Nun gibt es aber auch das Willenssubjekt des „Sonnengeflechtes"; jede Verbindung von Gefühlsnerv, Bewegungsnerv und Ganglion ist wiederum ein solches; es gibt ein ganzes System von einander überlagerten Individuen in jedem Leibe, ja schließlich gibt es so viele Willen wie Zellen. Erst wenn alles dies in dem „mein" einbefaßt wird, und dann die Willensmetaphysik hinzutritt, mit der Erklärung, daß die ganze organische Welt (denn von der unorganischen kann in diesem Zusammenhang abgesehen werden) nur Objektivation des Willens sei: dann ist jener Satz (von dem gewollt ungenauen Effektausdruck „Sichtbarkeit"[1]) abgesehen) allerdings richtig; besagt dann aber auch gar nichts mehr als was die Willensmetaphysik schon gesagt hat. Er unterliegt also der Fatalität, entweder unhaltbar oder nichtssagend zu sein.[2])

---

[1]) Es ist höchst charakteristisch, daß Schopenhauer zuerst an jener Stelle (§ 171) geschrieben hatte: „der Objekt gewordene Wille"; dann aber diesen richtigen Ausdruck durchgestrichen und den ungenauen „sichtbar gewordene" eingesetzt, der seiner Lieblingsvorstellung von der Traumhaftigkeit des Lebens mehr Vorschub leistet.

[2]) Die Selbstbewegung dieses Gedankenganges hat Schopenhauer auch selber später in Parerga (I, § 12, Deussens Gesamtausgabe IV, S. 89, 34 ff.) kurz angedeutet. Die Kantische Lehre, daß das Wesen, welches sowohl den Körpern als den Seelen zum Grunde liegt, an sich selbst gar wohl eines und dasselbe sein mag, „bahnte mir den Weg zu der Einsicht, daß der eigene Leib eines jeden nur

Somit muß, wer diesen Satz aufstellt, notwendigerweise zur eigentlichen Willensmetaphysik fortschreiten.

Dies tut denn Schopenhauer auch sehr bald, indem es in § 193 heißt: „Das Wollen, dessen Objektivierung oder Erscheinung die Welt ist." Einige Monate später findet sich dann auch der neue *terminus technicus* ein, und zwar sofort mit der echt Schopenhauerschen Wendung (§ 253): „Dem Willen zum Leben ist das Leben immer gewiß; denn es ist nichts als jener Wille selbst, oder vielmehr nur sein Spiegel." Da es sich jedoch auch hier lediglich um die individuelle Linie handeln könnte, ist es von Wichtigkeit, daß schon vier Seiten weiter hin (§ 258) ausdrücklich gesagt wird: „Die Welt als Ding an sich ist ein großer Wille, der nicht weiß, was er will; denn er weiß nicht, sondern will bloß, eben weil er ein Wille ist und nichts anderes." Und es wird hinzugefügt: „Da ich selber jene Identität (des Subjekts des Erkennens und des Subjekts des Wollens) bin, kann ich mit gleicher Wahrheit sagen: Die Welt ist meine Vorstellung: und die Welt ist lauter Wille."

Der Titel des Hauptwerkes ist schon vorausgegriffen.

Da nun in den ersten Dresdener Bogen immer nur vom individuellen Willen und vom Leib die Rede war, kann man als den Zeitpunkt für den Durchbruch der Willensmetaphysik bei Schopenhauer mit ziemlicher Sicherheit die Grenze zwischen Frühjahr und Sommer 1814 feststellen.

Und nun geschieht es hier, wie wenn ein Schiff beim Lavieren über Stag geht. Es legt sich auf die andere Seite und segelt mit demselben Winde in entgegengesetzter Richtung, und doch, genau betrachtet, eigentlich in derselben Richtung, denn es steuert noch immer dem alten Ziele zu.

Schopenhauer war vom metaphysischen Sein ausgegangen, vom Ewigen, vom „Reiche Gottes", vom Frieden Gottes (S. 101), von dem, wovon das bessere Bewußtsein spricht — lauter positive Bezeichnungen. Sein Gegensatz, das Empirische, wird demgemäß negativ, als Irrung, Fehltritt, Abfall vom wahren Sein, ja als das, was nicht sein sollte, bestimmt. Nun ist der junge Philosoph diesem Nichtseinsollenden auf den Leib gerückt, um zu sehen, was es denn, abgesehen davon, daß es nicht sein sollte, eigentlich ist. Er findet, daß es durch und durch Wille zum Leben ist. Damit

die in seinem Gehirn entstehende Anschauung seines Willens ist, welches Verhältnis sodann, auf alle Körper ausgedehnt, die Auflösung der Welt in Wille und Vorstellung ergab.

ist es positiv bestimmt worden, und von diesem Standpunkt aus muß nun das vorherige Positive, das Ewige, neu betrachtet, neu benannt werden, wenn auch die Wertung dieselbe bleibt. So wird es negativ, und zwar voluntaristisch-negativ bestimmt, als Wendung, Aufhebung eben dieses Lebenswillens.

Es ist eine wichtige Erkenntnis, die durch unseren Band sehr gefördert wird, daß die scheinbare Negativität der Metaphysik Schopenhauers im Vergleich zu der Fichtes und Hegels, welche ihr in den Augen vieler Kurzsichtigen so nachteilig gewesen ist, nicht auf einer ursprünglichen Richtung seines Geistes beruhe, sondern vielmehr nur darauf, daß er aus der unfruchtbaren, rein metaphysischen Sphäre, die seiner durchaus konkreten Denkweise auf die Dauer zu luftleer war, immer entschiedener in die fruchtbare Ebene des empirischen Bewußtseins umsiedelte und sogar mehr als zur Hälfte Naturphilosoph wurde; von diesem Standpunkt aus nun aber das von ihm ursprünglich positiv Bezeichnete negativ bezeichnen mußte, ohne freilich dadurch eine Umwertung vorzunehmen.

Wir haben also die aufgeworfene Frage beantwortet, wo und wie die Willensmetaphysik zuerst bewußt auftritt. Der Rest unserer Untersuchung bietet keine Schwierigkeit. Mit dem Begriff des Willens zum Leben, als des Prinzips der Erscheinungswelt, ist die Bedingung für jenen berühmten Namen, den das bessere Bewußtsein in der reifen Periode annimmt, gegeben. In der Tat verschwindet jene ältere Bezeichnung fast sofort. Anstatt deren treten, wie schon angedeutet, negative Ausdrücke, wie Willenswendung, Aufgeben, Aufhebung des Willens, auch „Brechen des Willens", das jedoch eigentlich eine nicht immer notwendige Vorstufe bedeutet.

Diese Bezeichnungen kehren immer wieder, gelegentlich auch: Nichtwollen des Lebens, Willenslosigkeit, Abwendung des Willens vom Leben, Erlöschen, Ertötung, Absterben des Willens. Zwar taucht verhältnismäßig früh in 1815 der Doppelterminus „Bejahung und Verneinung" auf, jedoch nur verbunden mit „Leben" oder „Leib"; gegen den Schluß von 1816 lesen wir aber: „die Welt zu verneinen, den Willen aufzugeben", und im folgenden Jahre: „vermöge welcher er den Willen aufgibt und verneint"; noch in 1816 wiederum: „Ihr (der Welt) Wesen ist eben der Wille, nicht seine Verneinung", und endlich, wenige Seiten vor dem Schluß (1818): „das, was für den Willen selbst seine eigene Wen-

dung, Verneinung ist". Wir sehen somit die für den Hauptbegriff seines Systems klassische Bezeichnung um seine Feder flattern, sich versuchsweise aufs Papier niederzulassen, erst verbal, dann substantivisch, aber noch immer mit den älteren Ausdrücken verschiedentlich verflochten, bis sie dann in dem Hauptwerk selbst sich endgültig fixiert, wo es nun bestimmt und volltönend heißt: „Vollkommene Keuschheit ist der erste Schritt in der Askese oder der Verneinung des Willens zum Leben."

Die Aufgabe, die ich mir am Anfange dieses Aufsatzes gestellt habe, könnte hiermit als abgeschlossen betrachtet werden. Bei der hohen Bedeutung, welche Schopenhauers Verhältnis zu Kant hat, erscheint es jedoch geboten, in kurzen Zügen darzustellen, wie dies Verhältnis sich in diesen Übergangsjahren gestaltet; um so mehr, als die Wandlung wenigstens auf einem Punkt (Kategorien) von ausschlaggebender Bedeutung für die dogmatisch-monistische Gestaltung des Systems wurde.

Es ist bemerkt worden (so von dem Belgier A. Bossert), daß Schopenhauer in seinen jungen Jahren sich mehr von Plato als von Kant angezogen fühlte. In der Tat fanden wir diese Platonische Richtung in den Göttinger Aphorismen vorherrschend, und auch in den ersten Jahrgängen dieses philosophischen Journals ist sie durch das überwiegende intellektualistisch-ästhetische Moment stark vertreten; ja, der Hauptbegriff, der uns so viel beschäftigt hat, sogar in seinem Namen Platonisch, weht so recht wie ihre Fahne über diesen Blättern. Dies Verhältnis Schopenhauers zu den beiden Torhütern seiner Dissertation, dem „göttlichen Plato und dem erstaunlichen Kant", hat sich nun freilich glücklicherweise immer mehr ins Entgegengesetzte verändert, und gerade der wachsende Einfluß Kants, der ihm bei der ersten Bekanntschaft fast unheimlich war, muß als ein Hauptfaktor seiner Entwicklung betrachtet werden. Zumal für die scharfe Prägung seines Pessimismus war diese Bewegung wichtig; denn der etwas versteckte Pessimismus Kants ist viel radikaler als der schwärmerische Platos. Nichtsdestoweniger finden wir in der ersten Hälfte unseres Bandes den jungen Philosophen eher im Begriffe, von Kant abzurücken, dergestalt, daß wichtige Kantische Lehren, die später verworfen werden, hier in den ersten Jahren noch in voller Geltung bestehen.

Dies gilt vor allem von den Kategorien. Damit erfahren wir freilich nichts Neues, denn mit ihnen wird ja noch in der

Dissertation operiert (W. III, S. 32, 34, 22, 34, 37, 27, 52, 2). Es gehört gerade zu den vielen Verdiensten dieser großen Ausgabe, die Dissertation voll zum Abdruck gebracht zu haben. Aber auch Kants Antinomien, die er in seinem Hauptwerk bekanntlich gänzlich verwirft, werden hier (S. 122 und 138) unbedenklich als zu Recht bestehend angenommen.

Gegen die Kategorien regt sich ein Zweifel etwa am Schluß des Jahres 1814 (§ 302). Im Texte selbst wird freilich nur gegen die Kategorien der Modalität Verwahrung eingelegt, weil Notwendigkeit und Wirklichkeit mit Kausalität zusammenfallen, Möglichkeit aber die Erkenntnis des Satzes vom Grunde in abstrakten Begriffen sei. Dagegen wendet sich ein Zusatz auch gegen die Kategorie der Substanz sowie gegen die der beiden ersten Urteilsgruppen, gegen die erstere freilich noch zaghaft und zweifelnd: „Ich entdecke dabei aber keine eigentliche Verstandesfunktion." Wann dieser Zusatz hinzugefügt wurde, ist nicht zu ermitteln; er ist aber nicht als „später Zusatz" bezeichnet; jedenfalls ist er früher niedergeschrieben als der etwa aus dem Frühjahr 1816 herstammende § 533, der gegen Gewohnheit eine Überschrift trägt: „Gegen Kants Kategorien" und eine detaillierte Kritik dieses berühmten Lehrstückes enthält, das ihm nunmehr zur „bloßen Flause" hinabgesunken ist. In Wirklichkeit richtet diese Kritik sich jedoch nur gegen die Berechtigung der Kantischen Auffindung der Kategorien und ihre Ableitung aus den Urteilsformen, und trifft keineswegs den Kern der Frage: ob man es in den Kategorien mit abstrakten Begriffen der reflektierenden Vernunft zu tun habe, oder aber mit ursprünglichen unbewußten Verstandesfunktionen, ohne welche das anschauliche Weltbild nicht aus dem rohen Empfindungsmaterial aufgebaut werden könnte. In der Dissertation hieß es darüber ausdrücklich (§ 27, S. 52, 2): Diese (die Begriffe) sind daher durchaus nicht mit den Funktionen des Verstandes, den Kategorien, welche Raum und Zeit, die wahrnehmbar geworden, vereinigen, besonders nicht, wie oft geschehen, mit der Kategorie der Einheit, zu verwechseln (während er schon ein Jahr nachher „darin keine eigentliche Verstandesfunktion entdecken kann", und diese Anschauung ihm jetzt sogar eine Flause ist). Und § 24 (S. 37, 27) hatte er damals sehr richtig gelehrt: „Ja sogar das unmittelbare Objekt selbst wird erst durch die Anwendung der Kategorien der Subsistenz, Realität, Einheit usw. zum Objekt."

Es ist gewiß nicht bedeutungslos, genau den Zeitpunkt feststellen zu können, an welchem Schopenhauer sich mit Entschiedenheit von der Kategorienlehre abwendet, um sie von dann ab heftig zu bekämpfen. Dieser Schritt ist nämlich die notwendige Voraussetzung für den Monismus seiner Willensmetaphysik, wenigstens nach ihrer Form und Begründung. Der Fehlschluß, daß, wo die Zeit- und Raumform nicht gilt, die Vielheit ausgeschlossen und damit die metaphysische Einheit des Willens bewiesen sei, wäre natürlich unmöglich, solange die Kategorien der Quantität als solche anerkannt werden, die über dem Gebiet der Erfahrung hinaus keine Anwendung oder auch nur Bedeutung haben.

Kein Wunder also, daß er jetzt eifrig bemüht ist, diese Kantische Hauptlehre zu refutieren. Ist doch jener Paragraph nur wenige Seiten von den Anfängen des Hauptwerkes entfernt.

Man weiß, mit welcher Heftigkeit sich Schopenhauer gegen Kants Verwendung des Wortes Idee wendet, die auch hier (S. 403, 34) als ein „abscheulicher Mißbrauch eines Platonischen Wortes" gebrandmarkt wird. Dagegen im Dezember 1813, auf einem Weimarer Bogen, äußert er sich nicht nur sehr ruhig darüber, daß Plato und Kant mit dem Wort Idee verschiedene Vorstellungen verknüpfen und stellt sie als gleichberechtigt nebeneinander; sondern er schlägt selber das Wort Idee vor als Ausdruck „eines ganz ausgezeichneten und unvergleichlichen Gegenstandes unseres Erkenntnisvermögens: nämlich ein Objekt, entweder Begriff oder einzelnes Objekt, welches wir mit dem besseren Bewußtsein eng und unaufhörlich verknüpft haben". Als Beispiele werden angeführt: die Religion jedes Gläubigen, die Vaterlandsliebe, das gelobte Land (Idee der Kreuzzüge) — „einigen ist die Geliebte eine solche Idee". Offenbar steht er aber mit solchem Gebrauch des Wortes Kant viel näher als dem Plato.

Da wir mit dieser Stelle schon das praktische Ideal berühren, so mag in diesem Zusammenhang die Stellungnahme Schopenhauers im Anfang des Jahres dreizehn gegenüber der Moraltheologie Kants betrachtet werden.

„Kants Annahme" — heißt es § 62 (S. 31) — „des Daseins Gottes und der Unsterblichkeit der Seele zum praktischen Behuf, welche nicht für objektive Erkenntnis auszugeben er sich angelegentlich verwahrt, hat ungefähr (und kaum) so viel Grund [und dasselbe Verhältnis zur Wahrheit] als in der Physik die An-

nahme eines Wärmestoffs oder eines $+E$ und $-E$, oder eines magnetischen Stoffs [oder Tobias Meyers Hypostasis eines 100 Meilen vom Mittelpunkt der Erde liegenden unendlich kleinen Magnets, aus dem sich die Abweichungen der Nadel an verschiedenen Orten der Erde erklären lassen u. a. m.]: ihre Existenz behauptet kein gründlicher Physiker: aber als Leitfaden beim Experimentieren (zum praktischen Behuf), zur Verknüpfung der Erscheinungen und zur Erkenntnis der Gesetze, denen gemäß sie erfolgen, ist die Annahme sehr tauglich, und man kann, auf sie gestützt, die Gesetze ebenso richtig auffassen, die Erscheinungen in ihrer Verbindung erkennen, vorhersagen, richtig Versuche, die die Gesetze vollständiger angeben, anstellen [technische, medizinische und chemische Anwendungen dieser Naturkräfte machen], als ob man die Wahrheit selbst erkannte. Also ist die Annahme für das Praktische vollkommen hinreichend."[1])

Es muß jedem auffallen, wie vollkommen der junge Schopenhauer hier in seiner Auffassung dieses Teiles der Kantischen Lehre mit Vaihinger übereinstimmt. Als ich den Philosophen des „Als Ob" auf diese Stelle in dem ihm bei der anfangs erwähnten Schopenhauer-Tagung überreichten elften Bande aufmerksam gemacht hatte, schrieb er mir über „diese wichtige Schopenhauerstelle": „Sein umfassender und eindringender Geist wird auch dadurch wieder hell beleuchtet, daß er die Als-Ob-Auffassung Kants richtig erkannte und erfaßte". Auch später schrieb er mir darüber: „Dieser Paragraph ist in der Tat eine überaus interessante Stelle, welche Sie da bei Schopenhauer gefunden haben, und ein sehr wertvoller Beitrag zur Geschichte der Als-Ob-Betrachtung. Historisch und systematisch ist die Stelle von großem Interesse."

Bei solcher Bedeutung unseres Paragraphen dürfte es wohl — zumal in philosophischen Studien, welche die Als-Ob-Philo-

[1]) Es verdient hier bemerkt zu werden, daß die in eckige Klammern gesetzten Worte und Satzteile spätere Zusätze sind; und zwar stammen der erste und der letzte Zusatz aus derselben Zeit wie der Text, während der große, mittlere, vom sehr sorgfältigen Herausgeber als „wahrscheinlich späterer Zusatz" angegeben wird. Diese späteren Zusätze stammen (wie er in der Einleitung erläutert) meistens von der Zeit vor der Italienreise (1818) her, keiner aber von der nach 1835. Dies ist insofern von Bedeutung, als es zeigt, daß es sich nicht um ein einmaliges Aperçu handelt, sondern um einen Gedanken, an welchen er öfters zurückkehrt, um ihn weiter auszubauen und zumal durch Parallelen zu verdeutlichen, die alle der naturwissenschaftlichen Sphäre entnommen sind.

sophie besonders berücksichtigen — gerechtfertigt erscheinen, wenn ich auf diese Stelle etwas genauer eingehe.

Mancher wird vielleicht versucht sein, ihre Originalität insofern zu beeinträchtigen, als er darin eine Einwirkung von Forberg sehen wird. Es ist ja keine zu dreiste Annahme, daß der „Atheismusstreit", der nicht weit über zehn Jahre in der Zeit zurücklag, und damit Forbergs Schrift „Über die Entwicklung des Begriffs der Religion" dem jungen angehenden Philosophen, der sich für alle solche Fragen besonders lebhaft interessierte, bekannt gewesen wäre. Von dieser Seite kann kein Einwand erhoben werden. Gegen eine solche Abhängigkeit spricht nun zunächst, daß Forberg weder in der Stelle selbst, noch sonstwo — etwa wie gelegentlich des besseren Bewußtseins Jacobi — genannt wird. Wenn es nun dem Charakter Schopenhauers überhaupt fern lag, ein solches Verhältnis zu vertuschen, so fehlt auch jedes Motiv dafür in solchen ganz privaten, für die Öffentlichkeit nicht bestimmten Aufzeichnungen. Wozu noch kommt, daß nicht das Geringste an die Ausdrucksweise Forbergs erinnert. Entscheidend aber ist, daß der Gesichtspunkt ein ganz anderer ist. Bei Forberg liegt das ganze Gewicht auf der ethischen Würde der Handlung. Diese scheint ihm nur dann völlig gewahrt, wenn der Mensch handelt, als ob es einen Weltrichter gäbe — gerade darin besteht der echte Glaube —, selbst wenn er aus theoretischen Gründen die Existenz eines solchen nicht annimmt. Nichts liegt ihm ferner, als das Heranziehen mathematischer und naturwissenschaftlicher methodologischer Fiktionen als Parallele, was bei Schopenhauer gerade das Charakteristische ist. Denn dieser sieht in Kants Annahme des Daseins Gottes zum praktischen Behuf nur „einen Leitfaden" zur richtigen Verknüpfung moralischer Phänomene und zur Auffindung ihrer Gesetze, während es ihm andererseits nicht einfällt, in der theoretischen Ungültigkeit der Idee eine Garantie für die Echtheit der moralischen Gesinnung zu suchen. Schopenhauers beliebter Ausdruck „*toto coelo* verschieden", läßt sich somit sehr wohl auf diese beiden Als-Ob-Betrachtungen anwenden, so sehr sie auch im Resultat übereinstimmen.

Vergleichen wir nun aber unsere Stelle mit Schopenhauers späterer Auffassung der Kantischen Moraltheologie, so zeigt sich allerdings — und gerade das macht uns § 62 so interessant — ein Unterschied, der fast einer Frontveränderung gleichkommt.

Diese spätere Stellungnahme finden wir am deutlichsten aus-

gedruckt in Parerga (I, § 13, S. 127, Ed. Piper). Nachdem Kant der spekulativen Theologie den Todesstoß gegeben hat, mußte er ein Besänftigungsmittel darauf legen. Dies geschah durch ein Postulat der praktischen Vernunft und die daraus entstehende Moraltheologie, welche ohne allen Anspruch auf objektive Gültigkeit für das Wissen volle Gültigkeit in Beziehung auf das Handeln oder für die praktische Vernunft haben sollte — „damit die Leute doch nur etwas in die Hand kriegten". Dies besagt jedoch nichts anderes, als daß die Annahme eines nach dem Tode vergeltenden, gerechten Gottes „ein brauchbares regulatives Schema sei zum Behuf der Auslegung der gefühlten, ernsten, ethischen Bedeutsamkeit unseres Handelns wie auch der Leitung dieses Handelns selbst, also gewissermaßen eine Allegorie der Wahrheit". Kant selbst durfte sich freilich nicht so unumwunden ausdrücken, „sondern, indem er das Monstrum einer theoretischen Lehre von bloß praktischer Gültigkeit aufstellte, hat er bei den Klügeren auf das *granum salis* gerechnet".

Daß eine gewisse Übereinstimmung der beiden Betrachtungsweisen stattfindet, soll nicht geleugnet werden. Sie gehen ein wesentliches Stück Hand in Hand, indem sie jede theoretische Gültigkeit der Moraltheologie leugnen, und zwar in dem Sinne leugnen, daß Kant auch nicht eine solche beabsichtigt haben soll; während doch die gewöhnliche Auffassung die war, daß Kant mit moralischen Prinzipien ein theoretisches Dogma gestützt habe. Aber beim eigentlichen Gesichtswinkel trennen sie sich. Die Parergastelle geht auf Akkommodation und Allegorie aus; unsere hingegen auf Methodologie und heuristische Fiktion. Nach dem jungen Schopenhauer hat Kant in seiner Moraltheologie keine „theoretische Lehre" aufgestellt, sondern lediglich eine Fiktion gleich dem Wärmestoff, „dessen Existenz kein gründlicher Physiker behauptet".

Es ist also offenbar, daß Schopenhauer zu der Zeit (Anfang 1813), als er diesen Paragraphen niederschrieb, der Kantischen Religionsphilosophie freundlicher gegenüberstand, als dies später der Fall war; denn mit der Akkommodationsauffassung ist immer eine gewisse Mißbilligung verbunden.

Die entgegengesetzte Bewegungsrichtung zeigt sich — wenigstens äußerlich betrachtet —, wenn wir zum Hauptbegriff der Kantischen Philosophie, dem Ding an sich, übergehen. Dieser wird hier auf den Bogen aus den Jahren dreizehn und Anfang

vierzehn abgewiesen und als ganz undenkbar (§ 73), ja sogar als der größtmögliche Widerspruch (§ 151) bezeichnet, was uns allerdings nicht wundernehmen kann, da dies ja auch in der Dissertation geschieht. Jedoch schon wenige Monate später (§ 208) findet er die wesentliche Übereinstimmung dieses Kantischen Lehrbegriffes mit der Ideenlehre Platos, und erklärt in einem (freilich weit späteren) Zusatz, diese Identität müsse eine Hauptstütze seiner Philosophie werden. Solchermaßen platonisiert und adoptiert wird das Ding an sich bald danach auf den Namen „Wille" getauft, in der schon zitierten Stelle (§ 258): „Die Welt als Ding an sich ist ein großer Wille, der nicht weiß, was er will." Gleich nachher (§ 285) wird die jetzt gewonnene Dreieinigkeit ausdrücklich proklamiert: „Die Platonische Idee, das Ding an sich und der Wille (denn dies alles ist eins)." Endlich heißt es (§ 422, etwa Mitte 1815): „Der Wille ist Kants Ding an sich." Richtiger hätte er geschrieben: „Der Wille ist mein Ding an sich." Kants Ding an sich ist im Grunde ein rein erkenntnistheoretischer Begriff[1]), erhält aber unleugbar an vielen Stellen metaphysische Bedeutung und Dignität. Schopenhauer nimmt ihn nun von dieser Seite auf, und zwar so ausschließlich, daß der Begriff bei ihm seine erkenntnistheoretische Rolle völlig verlernt, wiewohl sein Existenzrecht auf dieser beruht. Deshalb ist die Annäherungsrichtung, die hier so augenscheinlich vorliegt, vielleicht doch, wenn man genauer zusieht, mehr äußerlicher und am Worte hängend, als innerlicher Art. — —

Es ist ein verhältnismäßig enger Problemkreis, in welchem sich die hier lose aneinander gereihten Aufsätze, Gedankenschnitzel, Aperçus und philosophischen Selbstgespräche bewegen, immer wieder und wieder nach demselben Punkt zurückkehrend und dieselbe Sache zu neuer Beleuchtung aufnehmend: hauptsächlich die ethisch-religiösen und die ästhetischen Grundfragen, einzeln und in ihren gegenseitigen Beziehungen. Daß die naturwissenschaftliche Seite, die in den fertigen Schriften eine so große und wohltuende Rolle spielt, hier fast gänzlich zurücktritt, dürfte wohl der Umstand sein, der am meisten zu dieser auffallenden Verengung des Kreises und dadurch zur Monotonie beiträgt. Und es ist wohl wiederum eine natürliche Wirkung daraus, daß — wie

[1]) Näheres darüber findet sich in Vaihingers „Philosophie des Als-Ob", S. 83ff., 109ff., 266ff., 722—724, wo die fiktive Bedeutung des Begriffes „Ding an sich" erörtert wird.

mir wenigstens scheint — Schopenhauers souveräne Einseitigkeit nirgends so aufdringlich hervortritt wie gerade in diesem Buche, indem sie eben durch die unaufhörliche Wiederholung geradezu Einem eingehämmert wird. Vor allem ist dies auf dem ästhetischen Gebiete der Fall, wo die Unzulänglichkeit der rein negativistischen Wertung[1]) wohl am allerleichtesten nachzuweisen wäre. Immer wieder muß man sich selbst daran erinnern, daß diese oft fast an Blindheit grenzende Einseitigkeit erforderlich sei, um neue, uroriginelle und höchst bedeutsame Gedankenpositionen zu gewinnen; ja, daß sie zum Selbsterhaltungstrieb des Genies gehöre, und es überall bei solchem heroischen Ringen des Gedankens mit dem Wirklichkeitsstoff nicht so sehr darauf ankomme, allseitig richtige und unanfechtbare Wahrheiten zutage zu fördern, als vielmehr darauf, neue, entscheidende und fruchtbare Gesichtspunkte zu erreichen, möge das Erreichen auch manchmal ein wenig *per fas et nefas* und auf verbotenen Pfaden gelingen.

Ich habe schon bemerkt, daß die energische Ablehnung der Kantischen Kategorien sich unmittelbar vor dem Eintritt in das eigentliche Gebiet des Hauptwerkes befinde. Manchen Leser wird wohl nun ein leiser Schauer durchrieseln, wenn er plötzlich, mitten in den Aufzeichnungen von Anno sechzehn, liest: „§ 1. ‚Die Welt ist meine Vorstellung' muß jeder zu sich sagen, sobald er ernstlich unternimmt, sich zu besinnen, *et sic porro*' — und bald danach: „Ich möchte z. B. so anheben: ‚Die Welt ist meine Vorstellung' kann jeder sagen und muß jeder sagen, der sich ernstlich besinnt. — ‚Die Welt ist mein Wille' ist die, wenn auch nicht jedem erschreckliche, so doch höchst bedenkliche und sehr ernste Wahrheit, die dem deutlich geworden sein wird, der in den Sinn dieses Buches vollkommen eingedrungen sein wird."

[1]) Ich verstehe darunter die bekannte Schopenhauersche Lehre, daß bei der ästhetischen Betrachtung die Wirkung des schönen Objekts sich darin erschöpft, dem Intellekt das Joch des Willens abzunehmen und das reine Subjekt des Erkennens in freischwebenden Seligkeitszustand zu versetzen. Es genügt eine Hinweisung auf die Kasinaübungen des buddhistischen Mönches, um die Verkehrtheit dieser Lehre nachzuweisen. Diese auf tausendjährigen Erfahrungen beruhenden methodisch betriebenen mentalen Übungen bezwecken nämlich nichts anderes, als jenen willenlosen Zustand des Intellektes, wodurch dieser nur Träger des Objekts wird, zu erreichen und beliebig herbeizuführen. Hierzu braucht man also kein schönes Objekt. Folglich kann dies auch nicht die spezifisch ästhetische Wirkung der Schönheit sein. Womit nicht gesagt sein soll, daß nicht eine wichtige Seite der ästhetischen Freude höchst wirkungsvoll von Schopenhauer beleuchtet und uns zum Bewußtsein gebracht werde.

Ihm wird feierlich zumute werden, wie jemandem, der, nachdem er durch mannigfaches blühendes und auch oft dorniges Gebüsch, über Schonungen, durch Pflanzschulen und niedrigen Tännicht gegangen ist, nun zwischen die ersten Stämme des Hochwaldes hineintritt und sich von dessen kühlem, großem Schatten umgeben fühlt.

„Da steht im Wald geschrieben ein stilles, ernstes Wort" — so singt unser herrlicher Eichendorff. Ja, und wer da sagen kann: „Ich habe treu gelesen, und durch mein ganzes Wesen ward's unaussprechlich klar" — der wird auch gern diese vorgelagerte Strecke durchwandern. Drinnen im Schatten des Hochwaldes — das weiß er — wohnt der Panische Schrecken; wie wir es ja hörten: Diese Wahrheit ist jedem bedenklich, manchem erschrecklich. Ihm aber ist das keine zurückscheuchende Drohung, vielmehr zieht es ihn mit Faustischem Verlangen an: „Das Schaudern ist der Menschheit bestes Teil." Und vollends mehr einladend als abweisend tönt ihm hier aus einem Gebüsch die herbe Dryadenstimme entgegen:

„Meint ihr denn, die Philosophie werde nicht sein wie jedes echte Kunstwerk, das unerreichbare Maß, an dem jeder seine eigene Größe mißt?"

Ansätze zum Fiktionalismus bei Schopenhauer.

Von

Arnold Kowalewski.

Inhaltsübersicht.

Verschiedene fiktionsfeindliche Kundgebungen Schopenhauers. „Fiktion" — ein philosophisches Schimpfwort. Seine zahlreichen Synonyma. Trotzdem aber auch positive Berührungspunkte mit dem Fiktionalismus.

I. Fiktionalistische Gedanken in den „Erstlingsmanuskripten" Schopenhauers (1812—1818). 1. Eine fiktionalistische, aber noch sehr negativ gehaltene Formel für die Religion. 2. „Gott" als erlaubter symbolischer Ausdruck bei Nichtphilosophen. 3. Positive Würdigung der kantischen Postulate „Gott" und „Unsterblichkeit". 4. Kantische Postulate — Philistereien. 5. Widerspruchsvoller Charakter der geometrischen Kongruenz. 6. Widerspruchsvolle, aber unvermeidliche Relation zwischen dem „besseren" und empirischen Bewußtsein. 7. „Gott" als leerer Name. 8. Bedeutung der Ideen. 9. Philosophische Auslegung von Adams Sündenfall und Jesu Opfertod. 10. Rechtfertigung der Dogmen von der jungfräulichen Geburt und dem Scheinleib Jesu. 11. Zweck des Lebens — figürlich für „Wesen des Lebens oder der Welt". 12—14. Andere Fassungen des gleichen Gedankens. 15. Der Instinkt — ein Handeln wie nach Zweckbegriffen. 16. Phantasma als bewußt zufälliger Begriffsrepräsentant. 17. Bescheidenheit als notwendige Heuchelei. 18. Erste Magiefiktion. Ihr späteres Schicksal im Zusammenhang mit Schopenhauers wachsender Anteilnahme an dem Studium okkultistischer Phänomene. 19—22. Ergänzende Belege für die dogmatische Fixierung der Magiefiktion. 23. Formeln und Rechnungen der Mathematik ohne eigentlich theoretischen Wert. 24. Analoge Verhältnisse in der Mechanik. 25. Bewußte Unzulänglichkeit der Begriffe. 26. Moralische Systeme und religiöse Dogmen — eigentlich Notbehelf der Vernunft. 27. Abstrakte Hilfsmittel in der praktischen Musik und Mechanik. 28. Gewaltsame und listige Überwältigung fremder Willenserscheinungen. 29. Der fingierte Charakter des Pedanten. 30. Künstliche Zusammenstellung der Begriffe in der Poesie. 31. Das „Verhältnis" des Willens zur Vorstellung — nur metaphorisch. 32. Dogmen des Edlen — nicht ernst, bloß der Vernunft hingeworfene Befriedigung. 33. Spielendes Sprechen. 34. Fiktionalistische Deutung der ästhetischen Reizbarkeit für die Pflanzenwelt. 35. Künstliches System zu lexikographischem Zweck. 36. Seelenwanderung als Dogma und Mythos. 37. Luthers Lehre vom seligmachenden Glauben als Gewand philosophischer Wahrheit. 38. Selbstaufhebung des Willens als summum bonum. 39. Tugendübung nach philosophisch-vernünftigem Dogma — Blendwerk, aber teilweise doch gut. 40. Abstrakte Formeln als Hilfsmittel konfliktfähiger Motive. 41. Das Aufgeben des Willens — ein Zustand im metaphorischen Sinne. — Zusammenfassung. Zwei Haupttypen: erkenntnistheoretische Fiktionen und prophetische. Ihr Zusammenhang mit den beiden philosophischen Ahnherren Schopenhauers.

II. Fiktionalistische Gedanken in den Werken, Briefen und Gesprächen Schopenhauers. 42. Nutzen der Begriffe. 43. Der empirische Charakter als Erscheinung eines außerzeitlichen gleichsam permanenten Zustandes oder universalen Willensakts. 44. Kontrastierung der tierischen Kunsttriebe und

des magnetischen Hellsehens. 45. Die Insekten gewissermaßen natürliche Somnambulen. 46. Der Wahncharakter des Instinkts. 47. Symbolische Auslegung der Bewußtseinsgrade in der Richtung von innen nach außen. 48. Ablegung der Hilfsmittel nach geleistetem Dienst. Hinweis auf eine ,,Pädagogik des Als Ob". 49. Als-Ob-Betrachtung über das ,,Urtier". 50. Das Dogma von der Vorsehung als allegorische Wahrheit. 51. Hypothese zum schematischen oder analogischen Verständnis des ,,Magnetisierens". 52. Die geologischen Vorgänge — eine Art Bildersprache. 53. Der Begriff der ,,Handlungen von moralischem Wert" — eine ,,bloße Spielmarke". 54. ,,Ich noch einmal" als tropische Wendung. 55. Ein erkenntnisloser, aber doch nicht bewußtloser Zustand — problematisch gemeint. 56. Fiktionalistische Abwehr des Einwandes, daß eine Vernichtung der Willenssubstanz angenommen werde. 57. Absichtliche Irrationalität im Transzendenten. 58. Ein Gleichnis als Abwehr eines metaphysischen Einwandes.

Schlußwort. Charakteristische Häufung apologetischer Fiktionen beim alten Schopenhauer. Wichtigkeit einer fiktionalistischen Interpretation des Schopenhauerschen Systems.

Bei Schopenhauer Ansätze zum Fiktionalismus zu suchen, scheint ein wenig aussichtsvolles Unternehmen. Wesentliche Grundüberzeugungen des Danziger Philosophen sind mit jedem Fiktionalismus schlechthin unvereinbar.

Schopenhauer hat eine starke, aufrichtige Begeisterung für die Wahrheit als Selbstzweck. Er wird nicht müde, die Hoheit dieses Ideals in prächtiger Bildersprache zu preisen und zu predigen.

,,Auf hohen, abschüssigen, kahlen Felsen" liege der ,,Tempel der Wahrheit". Wie sollte man ihn erreichen, wenn man ,,seitabwärts" blickt. Nur wessen Intellekt vom Willensdienste frei geworden sei, dürfe den ,,Ehrentitel φιλόσοφος" beanspruchen. Denn dieser Titel ,,besagt, man liebe die Wahrheit ernstlich und von ganzem Herzen, also unbedingt, ohne Vorbehalt, über alles, ja, nötigenfalls, allem zum Trotz". So tönt es uns aus dem temperamentvollen Anhang zur ,,Skizze einer Geschichte vom Idealen und Realen" entgegen.

Diese erhabene Wahrheit kann sich der Philosoph nur als eine einzige denken. In dem Kapitel ,,Über Universitätsphilosophie" heißt es sinnig: ,,Es gibt vielerlei Schönheit, aber nur eine Wahrheit, wie viele Musen, aber nur eine Minerva".

Alle falschen Zutaten zur Wahrheit werden auf das Entschiedenste abgelehnt. ,,Denn das Wahre kann, auf die Länge, doch nur in seiner Lauterkeit bestehen: mit Irrtümern versetzt, wird es ihrer Hinfälligkeit teilhaft; wie der Granit zerfällt, wenn sein Feldspat verwittert, obgleich Quarz und Glimmer solcher Verwitterung nicht unterworfen sind. Es steht also schlimm um die Surrogate der Wahrheit" (Parerga u. Paralipomena II, § 134).

Zu solchem schwärmerischen Wahrheitsglauben paßt nun und nimmer die nüchterne fiktionalistische Denkart, die gerade die äußeren Zweckbeziehungen beim Erkennen scharf betont sowie die Wandelbarkeit, Mannigfaltigkeit und Unlauterkeit des sogenannten Wahren kritisch aufzeigt.

Das natürliche Seitenstück zu dem schwärmerischen Wahrheitsglauben Schopenhauers ist ein fanatischer Haß gegen den Irrtum. „Obwohl oft gesagt worden, daß man der Wahrheit nachspüren soll, auch wo kein Nutzen von ihr abzusehen, weil dieser mittelbar sein und hervortreten kann, wo man ihn nicht erwartet, so finde ich hier doch noch hinzuzusetzen, daß man auch ebensosehr bestrebt sein soll, jeden Irrtum aufzudecken und auszurotten, auch wo kein Schaden von ihm abzusehen, weil auch dieser sehr mittelbar sein und einst hervortreten kann, wo man ihn nicht erwartet: denn jeder Irrtum trägt ein Gift in seinem Innern. Ist es der Geist, ist es die Erkenntnis, welche den Menschen zum Herrn der Erde macht, so gibt es keine unschädlichen Irrtümer, noch weniger ehrwürdige, heilige Irrtümer" (Welt als Wille u. Vorst. I, § 8). Noch drastischer kommt dieselbe Stimmung im Ergänzungsband des Hauptwerkes zum Ausdruck. „Jeder Irrtum muß früher oder später Schaden stiften, und desto größeren, je größer er war. Den individuellen Irrtum muß, wer ihn hegt, einmal büßen und oft teuer bezahlen: das Selbe wird im großen von gemeinsamen Irrtümern ganzer Völker gelten. Daher kann nicht zu oft wiederholt werden, daß jeder Irrtum, wo man ihn auch antreffe, als ein Feind der Menschheit zu verfolgen und auszurotten ist, und daß es keine privilegierte oder gar sanktionierte Irrtümer geben kann. Der Denker soll sie angreifen; wenn auch die Menschheit, gleich einem Kranken, dessen Geschwür der Arzt berührt, laut dabei aufschriee" (ebenda II, Kap. 6).

Wer so redet, der dürfte für das fiktionalistische Paradoxon von den „nützlichen Irrtümern" kein empfängliches Ohr haben.

Nicht einmal im Reiche des reinen Denkens scheint der gestrenge Wahrheitseiferer die geringste Normwidrigkeit zu dulden. Alle Begriffsbildungen, die vor ihm Gnade finden sollen, müssen selbstverständlich widerspruchsfrei sein. „Contradictio in adjecto" ist eine beliebte Verdammungsformel, mit der Schopenhauer z. B. Begriffe wie „causa prima", „causa sui", „unbedingte

Notwendigkeit", „absolutes Sollen", „Zweck an sich", „absoluter Wert" ohne lange Verhandlung abtut. Die praktischen Assoziationen, die diesen Begriffen einen ehrwürdigen Charakter verleihen, werden nicht nur rücksichtslos beiseite geschoben, sondern sogar teilweise aufs grimmigste bis zur Blasphemie verhöhnt. Man lese einmal die unduldsamen kritischen Ergüsse nach, die in der zweiten Auflage der Doktordissertation (§§ 8, 20, 49) und in der Preisschrift über die Grundlage der Moral (§§ 4, 8) vorkommen.

Bei solcher schroffen Haltung ist kaum zu erwarten, daß Schopenhauer für die „bewußten Widersprüche" des Fiktionalismus jemals Sympathie hegen könnte.

In seinem Sprachgebrauche figuriert „Fiktion" geradezu als philosophisches Schimpfwort. Wenn es gilt, irgendeinen Begriff oder Gedankengang in seiner Haltlosigkeit und Nichtigkeit zu brandmarken, greift Schopenhauer vielfach zu diesem Worte. Einige Beispiele mögen das illustrieren.

Im Rückblick auf die philosophische Entwicklung von Descartes bis Leibniz spricht sich Schopenhauer einmal (Parerga u. Paralipomena I, Fragm. z. Gesch. d. Philos. § 12) folgendermaßen aus: „Überhaupt aber sehen wir bei dieser ganzen Verkettung seltsamer dogmatischer Lehren stets eine Fiktion die andre als ihre Stütze herbeiziehen; geradeso wie im praktischen Leben eine Lüge viele andere nötig macht. Zum Grunde liegt des Cartesius Spaltung alles Daseienden in Gott und Welt, und des Menschen in Geist und Materie, welcher letzteren auch alles übrige zufällt. Dazu kommt der diesen und allen je gewesenen Philosophen gemeinsame Irrtum, unser Grundwesen in die Erkenntnis, statt in den Willen, zu setzen, also diesen das Sekundäre, jene das Primäre sein zu lassen. Dies also waren die Ur-Irrtümer, gegen die bei jedem Schritt die Natur und Wirklichkeit der Dinge Protest einlegte und zu deren Rettung alsdann die spiritus animales, die Materialität der Tiere, die gelegentlichen Ursachen, das Alles-in-Gott-Sehen, die prästabilierte Harmonie, die Monaden, der Optimismus und was des Zeuges mehr ist, erdacht werden mußten." Und mit stolzem Behagen setzt er hinzu: „Bei mir hingegen, als wo die Sachen beim rechten Ende angegriffen sind, fügt sich alles von selbst, jedes tritt ins gehörige Licht, keine Fiktionen sind erfordert, und simplex sigillum veri."

In dem der Kantkritik gewidmeten Anhang zu seinem Haupt-

werk bekämpft der Philosoph u. a. die auf alter Tradition beruhende irrige Bestimmung des Notwendigen und Zufälligen und gibt folgende genetische Analyse der einschlägigen Dialektik: „Es war offenbar, daß das, dessen Grund gesetzt ist, unausbleiblich folgt, d. h. nicht nichtsein kann, also notwendig ist. An diese letzte Bestimmung aber hielt man sich ganz allein und sagte: notwendig ist, was nicht anders sein kann, oder dessen Gegenteil unmöglich. Man ließ aber den Grund und die Wurzel solcher Notwendigkeit aus der Acht, übersah die daraus sich ergebende Relativität aller Notwendigkeit und machte dadurch die ganz undenkbare Fiktion von einem absolut Notwendigen, d. h. von einem Etwas, dessen Dasein so unausbleiblich wäre, wie die Folge aus dem Grunde, das aber doch nicht Folge aus einem Grunde wäre und daher von nichts abhinge; welcher Beisatz eben eine absurde Petition ist, weil sie dem Satz vom Grunde widerstreitet. Von dieser Fiktion nun ausgehend erklärte man, der Wahrheit diametral entgegen, gerade alles, was durch einen Grund gesetzt ist, für das Zufällige, indem man nämlich auf das Relative seiner Notwendigkeit sah und diese verglich mit jener ganz aus der Luft gegriffenen, in ihrem Begriff sich widersprechenden absoluten Notwendigkeit."

In der zweiten Auflage der Doktordissertation heißt es (§ 34) nach Darlegung des richtigen Vernunftbegriffes: „Hingegen eine, materielle Erkenntnisse aus eigenen Mitteln liefernde, uns daher über alle Möglichkeit der Erfahrung hinaus, positiv belehrende Vernunft, als welche dazu angeborene Ideen enthalten müßte, ist eine reine Fiktion der Philosophieprofessoren und ein Erzeugnis der durch die Kritik der reinen Vernunft in ihnen hervorgerufenen Angst."

Ich zitiere die obigen Beispiele in extenso, damit jeder Leser die fragliche Wortbedeutung genau und bequem nachprüfen kann. Sie bietet offenbar keine Brücke zu einer wohlwollenden Einschätzung fiktiver Gebilde, wie sie dem Fiktionalismus eignet.

Zahlreich sind übrigens die synonymen Ausdrücke für „Fiktion" bei Schopenhauer. Folgende Proben mögen genügen: Undinge, Ungedanken, beliebig gewählte abstrakte Begriffe, wunderliche Begriffskombinationen, Algebra mit bloßen Begriffen, Hirngespinste, leere Hülsen, Phantasmen, bloße metaphysische Phantasie, spitzfindig erfundener Lückenbüßer, Flickwerk, lügenhaftes Vorgehen, absurdes Märchen, Stelzen, Krücken, terminus ad hoc,

Deus ex machina. Alle diese Ausdrücke sind bei dem Danziger Philosophen in tadelndem Sinne gemeint, auch diejenigen, welche der Fiktionalismus entgegengesetzt bewertet.

Trotz solchen entmutigenden Vorerwägungen habe ich mich doch bemüht, positive Berührungspunkte zwischen Schopenhauer und dem Fiktionalismus aufzuspüren. Es ist keine leichte Arbeit gewesen, da mir hierbei die gewöhnliche Fachliteratur so gut wie nichts helfen konnte. Nirgends fand ich jene wichtige Beziehung ernstlich berührt oder auch nur in Frage gestellt. Selbst Gustav Friedrich Wagners sonst so schätzbares „Enzyklopädisches Register zu Schopenhauers Werken" (Karlsruhe 1909) versagt in puncto „Fiktion". Der ganze mich interessierende Begriffskreis ist vollkommen unberücksichtigt geblieben. So mußte ich mich in der Hauptsache auf eigene Durchmusterung Schopenhauers verlassen. Für die entwicklungsgeschichtliche Gruppierung meiner Funde bot mir vor allem die monumentale Deussensche Ausgabe mit ihrem musterhaften philologischen Apparat nützliche Winke. Namentlich konnte die mühselige Vergleichung der verschiedenen Auflagen großenteils erspart werden. Schade nur, daß die Ausgabe noch nicht abgeschlossen vorliegt. Für die noch fehlenden Stücke habe ich Grisebachs und Schemanns bekannte Publikationen benutzt. Die Ergebnisse meiner Nachforschung sollen in diesem Aufsatze kurz dargestellt werden.

I. Fiktionalistische Gedanken in den „Erstlingsmanuskripten Schopenhauers (1812—1818).

Es ist ungeheuer reizvoll, die Niederschriften zu durchmustern, mit denen sich der große Danziger Philosoph zu den Höhen seiner „Welt als Wille und Vorstellung" allmählich emporgerungen hat. Längere Aufzeichnungen wechseln mit aphoristischen Bemerkungen, und auch inhaltlich herrscht die größte Buntheit. Der Genius verschmähte offenbar jede technische Absichtlichkeit und folgte ganz den glücklichen Eingebungen der Stunde. Spätere Korrekturen und Zusätze lassen erkennen, welche Gedanken den jungen Philosophen nachhaltiger bewegt haben. Mehrfach finden wir auch Verweisungen von einer Niederschrift auf andere damit sachlich zusammengehörige. Schopenhauer hat sogar ein Register zu seinen Manuskripten angefertigt, um wenigstens nachträglich eine gewisse Ordnung in das verwirrende Chaos der Einfälle zu bringen.

Am interessantesten aber ist, zu verfolgen, wieviel von den buntscheckigen Erstlingsmanuskripten Aufnahme in die Werke fand und damit sozusagen kanonisiert wurde. Eine größere Zahl von Benutzungsfällen hat Schopenhauer in seinen Manuskripten durch Randvermerke (hinc, haec, hactenus) oder Durchstreichungen kenntlich gemacht. Den vollen Umfang der Benutzung können wir bequem aus dem zweiten Anhange zur Deussenschen Ausgabe der Erstlingsmanuskripte (Band XI der Gesamtausgabe, München 1916) ersehen.

1. Eine fiktionalistische, aber noch sehr negativ gehaltene Formel für die Religion.

Gleich eines der frühesten, 1812 zu Berlin konzipierten Stücke (§ 12) in den Erstlingsmanuskripten überrascht uns mit einer eminent fiktionalistischen Formel für die Religion. Die weitere Ausführung dieser Formel zeigt aber, daß der junge Denker noch nicht die positive Seite des Fiktiven zu würdigen weiß. Ihm schwebt der Ersatz aller Religion durch Philosophie als Zukunftsideal vor. Hören wir ihn selbst!

„Religion ist ein willkürlich angenommener und bildlich dargestellter (welches beides auseinander folgt und unzertrennlich ist) Zusammenhang der Scheinwelt mit der wahren (der sinnlichen mit der übersinnlichen).

Verstandesbildung ist Erkenntnis der Sinnenwelt in ihrem Zusammenhange. Je weiter diese fortschreitet, desto mehr zeigt sie das Willkürliche Ungegründete jenes [Zz.][1]) mit der übersinnlichen Welt angenommenen Zusammenhangs auf: ein durch fremde Willkür gegebenes Bild will keiner stehen lassen, er kann es für ein mere fictum erklären.

Die Religion wird nun durch fortschreitende Verstandesbildung zurückgedrängt, wird abstrakter, und da ihr Wesen Bildlichkeit ist, muß sie, sobald ein gewisser Grad von Verstandesbildung allgemein geworden, ganz fallen.

Dadurch stehn sinnliche und übersinnliche Welt getrennt: es zeigt sich, daß beide kein continuum sind. Der Verstand sieht, daß, wo man eine Verbindung gesetzt hatte, keine sein kann."

---

[1]) [Zz] zeigt in der Deussenschen Ausgabe einen „Zusatz" an. Dieser selbst ist in kleineren Typen gedruckt.

Den hierauf folgenden längeren Passus, der das oben erwähnte Zukunftsideal darlegt, können wir beiseite lassen.

Eine wörtliche Benutzung des Ganzen ist in Schopenhauers Werken nicht nachweisbar. Doch stimmt der religionsfeindliche Kerngedanke dieses fiktionalistischen Nihilismus mit ähnlichen Äußerungen des Meisters überein, z. B. in den Parerga u. Paralipomena (II, § 181).

2. „Gott" als erlaubter symbolischer Ausdruck bei Nichtphilosophen.

Seine persönliche Überzeugung von einer übersinnlichen Realität, die zugleich das religiöse Bedürfnis befriedigt, hat der junge Denker in dem sinnigen Ausdrucke „das bessere Bewußtsein" terminologisch fixiert.

Vom Standpunkte dieses „besseren Bewußtseins" aus vermag er sich mit dem Gottesbegriff, dem Personalität und Kausalität anhaften, nicht zu befreunden.

„Ich aber sage", so bekennt er feierlich (§ 61), „in dieser zeitlichen, sinnlichen, verständlichen Welt gibt es wohl Persönlichkeit und Kausalität, ja sie sind sogar notwendig. — Aber das bessere Bewußtsein in mir erhebt mich in eine Welt, wo es weder Persönlichkeit und Kausalität noch Subjekt und Objekt mehr gibt. [Zz.] Meine Hoffnung und mein Glaube ist, daß dieses bessere (übersinnliche, außerzeitliche) Bewußtsein mein einziges werden wird: darum hoffe ich, es ist kein Gott. — Will man aber den Ausdruck Gott symbolisch gebrauchen für jenes bessere Bewußtsein selbst oder für manches, das man nicht zu sondern und zu benennen weiß, so mag's sein: doch dächte ich, nicht unter Philosophen."

Der symbolische Gebrauch, von dem Schopenhauer spricht, ist echt fiktionalistisch. Die nihilistische Tendenz erscheint insofern gemildert, als dieser Gebrauch wenigstens außerhalb des Philosophenkreises geduldet sein soll.

3. Positive Würdigung der kantischen Postulate „Gott" und „Unsterblichkeit".

Ein sonderbarer Zufall hat in unmittelbarste Nachbarschaft hiermit eine Aufzeichnung gerückt, die endlich auch die positive Seite des Fiktiven gerade für das religiös-ethische Gebiet aufs

unzweideutigste betont. Es ist zugleich die erste eigentliche Als-Ob-Betrachtung des jungen Schopenhauer, die bezeichnenderweise an Kant anknüpft. Ich muß die klassische, aus dem Jahre 1813 stammende Stelle (§ 62) vollständig zitieren.

„Kants Annahme des Daseins Gottes und [der] Unsterblichkeit der Seele zum praktischen Behuf, welche nicht für objektive Erkenntnis auszugeben er sich angelegentlich verwahrt, hat ungefähr (und kaum) so viel Grund [Zz.] und dasselbe Verhältnis zur Wahrheit als in der Physik die Annahme eines Wärmestoffs oder eines $+E$ oder $-E$ oder [eines] magnetischen Stoffs [w. sp. Zz.][1]) oder Tobias Meyers Hypostasis eines 100 Meilen vom Mittelpunkt der Erde liegenden unendlich kleinen Magnets, aus dem sich die Abweichungen der Nadel an verschiedenen Orten der Erde erklären lassen u. a. m. [:] ihre Existenz behauptet kein gründlicher Physiker: aber als Leitfaden beim Experimentieren ([zum] praktischen Behuf), zur Verknüpfung der Erscheinungen und zur Erkenntnis der Gesetze, denen gemäß sie erfolgen, ist die Annahme sehr tauglich, und man kann, auf sie gestützt, die Gesetze ebenso richtig auffassen, die Erscheinungen in ihrer Verbindung erkennen, vorhersagen, richtig Versuche, die die Gesetze vollständiger angeben, anstellen, [Zz.] technische, medizinische und chemische Anwendungen dieser Naturkräfte machen, als ob man die Wahrheit selbst erkannte. Also ist die Annahme für das Praktische vollkommen hinreichend."

Hiernach hat der Danziger Philosoph ein wenn auch etwas zögerndes, aber doch im ganzen wohlwollendes Verständnis für die eigentliche Bedeutung von zwei wichtigen Postulaten Kants. Interessant ist besonders, daß zugleich mehrere physikalische Fiktionen als Parallelen herangezogen werden. Die wesentlichen Momente des Fiktiven sind klar und sicher erfaßt. Wir können daraus einen günstigen Schluß auf die Gediegenheit von Schopenhauers naturwissenschaftlicher Schulung machen. Wer es so weit gebracht hat, daß er die naturwissenschaftlichen Hilfsbegriffe nicht für starre Dogmen hält, sondern in ihrer lebendigen methodischen Funktion vollkommen durchschaut, der ist mit der Arbeits- und Denkweise des Naturforschers wirklich vertraut. Die nachträglichen Zusätze, die diese Als-Ob-Betrachtung aufweist, lassen erkennen, daß es sich nicht um einen flüchtigen spielenden Ein-

[1]) [W. sp. Zz.] = Wahrscheinlich späterer Zusatz.

fall handelt, sondern um einen dauerhaften ernsten Gedanken. Eine wörtliche Benutzung scheint auch dieser gehaltvolle Aphorismus in den Werken Schopenhauers nicht gefunden zu haben. Eine Stelle in der Grisebachschen Ausgabe der Parerga und Paralipomena (II, S. 414) bringt allerdings eine treffliche Variation der gleichen Als-Ob-Betrachtung. Sie mag sogleich angeführt werden, da sie bemerkenswerte neue fiktionalistische Einzelheiten aufweist.

„Statt die Wahrheit der Religionen als sensu allegorico zu bezeichnen, könnte man sie, wie eben auch die Kantische Moraltheologie, Hypothesen zu praktischem Zwecke oder hodegetische Schemata nennen, Regulative, nach Art physikalischer Hypothesen von Strömungen der Elektrizität zur Erklärung des Magnetismus oder von Atomen zur Erklärung der chemischen Verbindungsproportionen usw.[1]), welche man sich hütet als objektiv wahr festzustellen, jedoch davon Gebrauch macht, um die Erscheinungen in Verbindung zu setzen, da sie in Hinsicht auf das Resultat und das Experimentieren ungefähr das Selbe leisten, als die Wahrheit selbst. Sie sind Leitsterne für das Handeln und die subjektive Beruhigung beim Denken."

Die Bezeichnung „Hypothesen zu praktischem Zwecke" wird freilich der Philosoph des Als Ob im Interesse der begrifflichen Eindeutigkeit beanstanden müssen. Das klassische Kap. XXI der „Philosophie des Als Ob" hat den „Unterschied der Fiktion von der Hypothese" definitiv klargestellt. Ich hebe nur folgende wichtige Sätze daraus hervor:

„Die Leistung und Funktion der Hypothese ist eine ganz andere als die der Fiktion. Aus der Verschiedenheit der Leistung muß die Verschiedenheit der methodologischen Regeln folgen.

Eine Fiktion ist dann gerechtfertigt, wenn sie dem Denken wirkliche Dienste leistet, wenn sie es fördert: eine Hypothese aber muß bewahrheitet werden; Fiktionen können niemals verifiziert werden, weil in ihrem Begriff die Abweichung von der Wirklichkeit eingeschlossen ist." (Vaihinger, Die Philosophie des Als Ob. 2. Aufl. S. 150.)

Übrigens kennt auch Schopenhauer die intime Beziehung der

[1]) „Sogar die Pole, Äquator und Parallelen auf dem Firmament sind dieser Art: am Himmel ist nichts dergleichen: er dreht sich nicht."

Hypothese zur Wirklichkeit. In seinem Hauptwerke (II, Kap. 12) heißt es z. B.:

„Eine richtige Hypothese ist nichts weiter, als der wahre und vollständige Ausdruck der vorliegenden Tatsache, welche der Urheber derselben in ihrem eigentlichen Wesen und innern Zusammenhang aufgefaßt hatte. Denn sie sagt uns nur, was hier eigentlich vorgeht."

Wenn Schopenhauer auch solche Annahmen „Hypothesen" nennt, die eigentlich etwas Nichtwirkliches bedeuten und keinen Anspruch auf Verifizierung machen, so tut er das nur, weil ihm ein geeigneter Ausdruck dafür fehlt. Das Wort „Fiktionen" ist in seinem Sprachgebrauche leider — wie wir schon wissen — zu übel beleumundet, als daß es in Betracht kommen könnte. Immerhin meint der Danziger Philosoph mit dem inkorrekten Ausdrucke „Hypothesen, welche man sich hütet als objektiv wahr festzustellen, jedoch davon Gebrauch macht, um die Erscheinungen in Verbindung zu setzen" zweifellos echte Fiktionen im Sinne der Philosophie des Als Ob. Es ist sehr interessant, zu vernehmen, daß er dazu nicht nur die Hilfslinien der Astronomen rechnet, sondern sogar die Atome der Chemiker. Außer der anfechtbaren Formel „Hypothesen zu praktischem Zwecke", die sich ungefähr mit dem modernen Ausdrucke „Arbeitshypothesen" zu decken scheint, steuert Schopenhauer zum fiktionalistischen Sprachschatze wenigstens ein paar brauchbare Bezeichnungen (hodegetische Schemata, Regulative, Leitsterne für das Handeln) bei.

Wie schön wäre es, wenn wir die abgeklärte gehaltvolle Parergastelle, in der auch der zögernde Ton der früheren Kundgebung nicht mehr zu spüren ist, für eine unmittelbare Fortwirkung der ersten Als-Ob-Betrachtung halten dürften. Könnte der Danziger Denker jene erste Als-Ob-Betrachtung nicht selbst bei der Durchsicht seiner Jugendmanuskripte als geeigneten Beitrag zu seinem popularphilosophischen Werke ausgewählt und entsprechend umgeformt haben? Liegt, mit anderen Worten, nicht die Wahrscheinlichkeit einer direkten freien Benutzung vor?

Leider macht uns die gründliche Textkritik Paul Deussens in seiner Parergaausgabe einen grausamen Strich durch die Rechnung. Die fragliche verbesserte Als-Ob-Betrachtung entstammt nämlich, wie der Herausgeber anmerkt, dem Manuskriptbuche Cogitata, das Schopenhauer erst seit 1830 begann. Diese handschriftliche Quelle liegt also recht weit ab von den Erstlings-

manuskripten, so daß ein unmittelbarer Zusammenhang der beiderseitigen fiktionalistischen Reflexionen nicht mehr annehmbar ist. Genug hiervon. Setzen wir unsere Musterung fort!

Bald auf die erste vollwertige Als-Ob-Betrachtung § 62 folgt in den Erstlingsmanuskripten wieder eine Kraftprobe des fiktionalistischen Nihilismus, ein Seitenstück zu dem analogen Vorspiel, das § 61 darbot.

4. Kantische Postulate — Philistereien.

Schopenhauer regt sich in § 65 darüber auf, daß man die Vernunft so auszeichnet. Sie erscheint ihm vielmehr als ,,Quelle alles Irrtums". Er verweist u. a. auf die Kantischen Antinomien. Die Vernunft ,,will immer weilen", während ,,die übrige sinnliche Natur, dem Geiste der Zeitlichkeit getreu, immer weiter und weiter strebt". Zu den drei theoretischen Vernunftideen Kants möchte der junge Denker ,,auch im Praktischen eine transzendentale Idee" annehmen, die Idee der ,,Glückseligkeit". ,,Wie die theoretischen Ideen völlige Abgeschlosssenheit und Befriedigung in Hinsicht auf Erkenntnis im Umkreis dieser Erfahrungswelt und im Verfolg ihrer Gesetze vorspiegeln, so spiegelt die Idee der praktischen Vernunft vollendete Befriedigung aller Wünsche unserer sinnlichen Natur [Zz.] und gänzliche Zufriedenheit im Zustande der Zeitlichkeit ohne weitere Sehnsucht vor: Wirkung dieser Idee ist alle Zivilisation, Staat usw. — Wer ganz ihr hin[ge]geben wäre, würde der vollendete Philister sein . . ." Dafür streicht Schopenhauer das ,,bessere Bewußtsein" heraus, das, über alle Vernunft erhaben, sich im Handeln als Heiligkeit darstellt, die wahre Welterlösung ist und in der Kunst des Genies zum Trost für die Zeitlichkeit erscheint. Er erörtert dann noch kurz das Trauerspiel, den ,,wahren Gegensatz aller Philisterei", da hier die gänzliche Unzulänglichkeit der praktischen Vernunft zum Ausdruck kommt, und schließt mit dem wegwerfenden Satze: ,,Daher sind auch alle Theodizeen, Hiobs vernünftelnde Freunde, Kants Postulate eines belohnenden Gottes und einer belohntwerdenden unsterblichen Seele — Philistereien."

Das ist ein starkes Stück. Schopenhauers vielverheißender Ansatz zu einer positiven Würdigung bedeutsamer Kantischer Postulate in § 62 scheint nicht nur zurückgenommen, sondern in sein Gegenteil verkehrt zu sein. Jedem Philistertum haftet

nun einmal der Makel der niedrigen, gemeinen Gesinnung an. Es ist geradezu ungeheuerlich, die aus lautersten ethischen Gedanken geborenen Postulate Kants zu Philistereien zu stempeln. Der übelgelaunte Kritiker übersieht in seinem blinden Eifer, daß die eigentliche ethische Deduktion der Seelenunsterblichkeit des Königsberger Weisen nicht das Lohnprinzip benutzt. Der Kantische Mensch will nicht unsterblich sein, um Lohn zu empfangen, sondern um sich weiter sittlich vervollkommnen zu können. Diese edle Strebsamkeit hat wahrhaftig nichts mit behaglichem, sattem Philistertum zu schaffen. Nur ein paar geringfügige Zeilen sind aus der langen bissigen Aufzeichnung in das Hauptwerk übernommen worden. Wir dürfen sie mit Stillschweigen übergehen, da sie nicht das Fiktive berühren. Interessant ist immerhin, zu beobachten, wie früh (die Skizze gehört dem Jahre 1813 an) sich schon der Danziger Philosoph mit der typischen Figur des Philisters zu beschäftigen beginnt, deren umfassende satirische Analyse nachmals eines der glänzendsten Kapitel in den Parerga und Paralipomena geworden ist.

5. Widerspruchsvoller Charakter der geometrischen Kongruenz.

Nur kurz berühre ich eine apokryphe Stelle aus dem beträchtlichen § 75, der für einige Seiten der Doktordissertation die Quelle bildet. Sie lautet:

„Unter den Axiomen der Geom[etrie] ist auch, daß Figuren, die sich decken, gleich sind. Aber zu dessen Brauchbarkeit müßte unter den Postulaten auch das sein, „eine Figur auf die andere zu legen“: was indes auf eine Überzeugung wirkende Weise unmöglich ist: denn physisch ist eine völlig regelmäßige Figur unmöglich, also kann man sich durch Aufeinanderlegen wirklicher Figuren nie überzeugen, daß sie [d][1]) (sie) [Korr.][2]) |die durch sie vorgestellten rein-geometrischen| gleich sind. In der Einbildungskraft geht es gar nicht an, beide Figuren aufeinander zu legen und sie doch als zwei verschiedene zu erhalten und zu vergleichen.“

Sehr drastisch enthüllt Schopenhauer hier den widerspruchs-

---

[1]) [d] = durchstrichen, bezieht sich auf das Eingeklammerte daneben.

[2]) [Korr.] = Korrektur, bezieht sich auf das mit | . . . | abgeteilte Stück, das Schopenhauer für (sie) eingesetzt hat.

vollen Charakter geometrischer Kongruenz. Er läßt sich dadurch leider zu einem voreiligen Verwerfungsurteil über diese trotzdem wertvolle Fiktion verleiten. Es fehlt sozusagen der fiktionalistische Mut. Die Bemerkung blieb vermutlich unbenutzt, weil der Autor selbst damit nicht ins reine gekommen ist.

6. Widerspruchsvolle, aber unvermeidliche Relation zwischen dem „besseren" und empirischen Bewußtsein.

Bedeutender ist die Aufzeichnung § 76, die uns in die Region der metaphysischen Fiktionen entrückt. Die Sonderung des „besseren Bewußtseins" und des „empirischen" veranlaßt den jungen Denker, die Frage „nach der Relation zwischen beiden" aufzuwerfen, „nämlich, wie es zum empirischen Bewußtsein je habe kommen können". Bei genauerer Überlegung stellt sich heraus, daß man dabei widerspruchsvolle Voraussetzungen macht (eine zeitliche Folge des empirischen Bewußtseins auf das bessere oder ein ursächliches oder sonstiges Verhältnis zwischen beiden, während doch alle solche Bestimmungen ausschließlich im empirischen Bewußtsein gelten). „Die Frage nach obiger Relation hat also gar keinen Sinn: denn sie hebt das empirische Bewußtsein auf und frägt nach Relation, die doch nur mit jenem Bewußtsein gesetzt wird. Dennoch ist dieser transzendentale Schein unvermeidlich und nicht zu heben: wir können gar nicht umhin, besagte Relation zu denken: der Sündenfall drückt sie mythisch aus. Man kann sagen, wenn man durchaus von dieser Relation reden will, sie sei eine schlechthin und in alle Ewigkeit unerkennbare. Denn das bessere Bewußtsein denkt und erkennt nicht, da es jenseits des Subjekts und Objekts liegt: das empirische Bewußtsein aber kann keine Relation erkennen, deren eines Glied es selbst ist, die also über seine Sphäre hinaus liegt und diese selbst einschließt. Wenn man aber so spricht, so setzt man etwas in sich Widersprechendes und Undenkbares als gedacht voraus, nämlich besagte Relation, die ein bloßer transzendentaler Schein ist."

Man beachte, daß Schopenhauer einerseits den widerspruchsvollen Charakter, andererseits die Unentbehrlichkeit des fraglichen transzendentalen Relationsgedankens behauptet, mithin, wenn auch ohne terminologisches Bewußtsein, eine waschechte Fiktion feststellt, sogar unter Hinweis auf eine besondere mythologische Aus-

drucksform. Die gediegene Aufzeichnung ist in den Werken nicht verwertet worden. Zusätze bzw. Korrekturen fehlen vollkommen. Daraus darf man wohl auch schließen, daß der Denker dieses Stück später nicht mehr nachgelesen und nachgeprüft hat.

7. „Gott" als leerer Name.

Der gleichfalls ungeänderte und unbenutzte satirische Satz § 95 stellt gleichsam den Giftextrakt aus der fiktionalistischen Kritik des Gottesbegriffes in § 61 dar. Er bedarf keines Kommentars.

„Gott ist in der neuen Philosophie, was die letzten fränkischen Könige unter den Majores Domus, ein leerer Name, den man beibehält, um bequem und unangefochtener sein Wesen treiben zu können."

8. Bedeutung der Ideen.

Erfreulicher ist § 99, wo Schopenhauer mit einfühlender Analyse die praktische Bedeutung der Ideen behandelt. Er kommt dem positiven Fiktionalismus sehr weit entgegen, statuiert aber für den Philosophen doch wieder eine Ausnahme. Es seien wenigstens die Kernsätze aus diesem Aphorismus zitiert.

„Durch Idee schlechthin könnte man, dächte ich, sehr füglich folgendes bezeichnen, das als ein ganz ausgezeichneter und unvergleich[lich]er Gegenstand unsers Erkenntnisvermögens eines eignen Ausdrucks bedarf.

Ein Objekt, entweder Begriff oder einzelnes Objekt, welches wir mit dem bessern Bewußtsein eng und unauflöslich verknüpft haben. So ist jedem Gläubigen seine Religion eine Idee, nämlich ein Ganzes von Begriffen, das seiner Vernunft das bessere Bewußtsein repräsentiert, welches er daher von jenem durchaus nicht trennen kann. Für eine Idee (nicht jeder ist einer fähig) stirbt man gern, und solcher Tod ist höchste Tugend, sei die Idee auch abgeschmackt: denn sie repräsentiert das bessere Bewußtsein, und was man für sie tut, hat man für das bessere Bewußtsein, für dessen Bejahung und Behauptung getan."

Es folgen nun mehrere Beispiele von Aufopferung für die Idee. Auch wird gezeigt, daß die Ehre (im ritterlichen Sinne) keine „Idee" sei, sondern nur „das irdische Nachbild derselben". Nachdem endlich noch einmal die feste Verknüpfung der echten Idee

mit dem besseren Bewußtsein durch das Analogon einer chemischen Verbindung erläutert ist, kommt der frostige Schluß:

„Der Philosoph, der Entwirrer aller Erscheinungen des Lebens, gleicht dem scheidenden Chemiker: er befreit das bessere Bewußtsein von allem, woran es gebunden sein kann [Zz.] und erhält es frei und rein. Der Philosoph kann daher keine Ideen haben."

Dieser Aphorismus ist wiederum nicht in die Schopenhauerschen Werke aufgenommen, muß aber den Denker trotzdem nachhaltiger beschäftigt haben, wie die eingefügten Zusätze bekunden. Die rigoristische Schlußsentenz, daß der Philosoph keine Ideen haben könne, fordert mit andern Worten Fiktionslosigkeit. Das erinnert an die in der Einleitung angeführte Parergastelle, wo Schopenhauer stolz erklärt, daß bei ihm „keine Fiktionen erfordert" seien. Wir werden noch mehrfach Gelegenheit haben, zu prüfen, ob der Danziger Philosoph in seinem eigenen System wirklich dieses stolze Wort genau erfüllt.

9. Philosophische Auslegung von Adams Sündenfall und Jesu Opfertod.

Zwei Hauptdogmen des Christentums sucht der junge Denker in einer zu Weimar 1814 niedergeschriebenen Reflexion (§ 125) philosophisch zu deuten. Trotz der knappen Formulierung muß er sich sehr gründlich mit der Sache beschäftigt haben, da zahlreiche Zusätze historische Belegstellen aus der Bibel und aus Kirchenschriftstellern beibringen. Es handelt sich um Adams Sündenfall und Jesu Opfertod, die beide nach der Lehre des Christentums einschneidende Bedeutung für die Welt haben. Enthusiastisch nennt Schopenhauer diese Lehre „eine im strengsten Sinne wahre, unübertreffliche, höchst tiefsinnige" und läßt auch im weiteren Verlaufe der Aufzeichnung nicht den leisesten Mißton durch irgend eine kritisierende Zwischenbemerkung laut werden. Seine philosophische Auslegung ist nun folgende:

„Wenn . . . wir die Platonische Idee des Menschen betrachten, so sehen wir, daß Adams Sündenfall die endliche, tierische, sündige Natur des Menschen ausspricht, indem er von derselben ein unleugbares Zeugnis ablegt: von dieser Seite betrachtet, ist also der Mensch ein der Endlichkeit, der Sünde, dem Tode anheimgefallenes Wesen. Jesu Christi Wandel, Lehre und Tod spricht

dagegen die ewige, übernatürliche Seite, die Freiheit, die Erlösung des Menschen aus, ist ein unleugbares Zeugnis derselben.

Wer nun Mensch ist, ist als solcher nicht nur Adam, sondern er ist auch Jesus: er kann sich als jener, aber auch als dieser betrachten: je nachdem er sich betrachtet (nicht in der Reflexion, sondern im Sein, das sich durch Handeln ausspricht, ist er verdammt und dem Tode anheimgefallen, oder er ist erlöst und im ewigen Leben. — Also: den Menschen (in der Platonischen Idee) hat Adam der Sünde und dem Tode zugesprochen, und Jesus hat ihn erlöst."

Der Herausgeber der Manuskripte merkt an, daß der ganze § 125, von dem wir nur die letzten Kernsätze wiedergegeben haben, „ohne die Zitate" in den Ergänzungsband des Hauptwerkes aufgenommen sei. Tatsächlich besteht eine weitgehende wörtliche Kongruenz zwischen dieser Aufzeichnung und der Welt als Wille und Vorstellung II, Kap. 48, gegen Schluß. Ein ähnlicher Gedankengang kommt aber auch in der editio princeps (S. 473f. und 581) vor und hat sich von dort aus im ersten Bande der späteren Auflagen des Hauptwerkes (teilweise mit Zusätzen) fortgeerbt (I, § 60 und § 70). Hier findet man auch großenteils die vom Herausgeber vermißten Zitate des Manuskripts. Die gedruckten Darlegungen unterscheiden sich dadurch von dem handschriftlichen Original, daß sie auch äußerlich, am schärfsten der Zusatz der 3. Auflage, den symbolischen Charakter der Dogmen hervorheben und die bekannten Kategorien des Systems („Bejahung des Willens zum Leben" = Adam, „Verneinung des Willens" = Erlöser) benutzen. Jedenfalls ist es interessant, zu beobachten, wie früh der junge Denker sich um eine positive Würdigung religiöser Ideen bemühte, und zugleich seiner Philosophie einen wichtigen Resonanzboden schuf. Entwicklungsgeschichtlich sei noch erwähnt, daß mit der zunehmenden Verschärfung der Fiktion in den späteren Schriften zugleich die Unduldsamkeit des Philosophen gegen den kindlichen historischen Glauben immer schroffer wird und zuletzt in Blasphemie ausartet.

10. Rechtfertigung der Dogmen von der jungfräulichen Geburt und dem Scheinleib Jesu.

Noch eine überraschende Probe von positiver Deutungskunst auf dem gleichen Gebiete gibt uns Schopenhauer in einer Auf-

zeichnung desselben Jahres und Ortes (§ 168), die er selbst mit der früheren verglichen wissen will. Er sucht das Dogma von der jungfräulichen Geburt Jesu zu rechtfertigen, wieder unter Beibringung historischer Belegstellen.

„Wenn wir annehmen (was sich ziemlich gewiß ergibt, sobald man die Evangelien als in der Hauptsache ganz wahr ansieht), daß Jesus Christus ein Mensch gewesen sei, ganz frei von allem Bösen und von allen sündigen Neigungen; so muß (da mit dem Leibe sündige Neigungen eigentlich notwendig gesetzt sind, ja der Leib nichts ist als die verkörperte sichtbar gewordene sündige Neigung) — Jesu Leib allerdings nur ein Scheinleib genannt werden. Einen solchen von aller sündigen Neigung ganz freien Menschen, einen solchen Träger eines Scheinleibs, sich als von einer Jungfrau geboren zu denken, ist ein vortrefflicher Gedanke. Selbst physisch läßt sich davon eine, wiewohl entfernte, Möglichkeit aufzeigen."

Dann erwähnt er entsprechende Fälle von Parthenogenesis bei Tieren und schließt die ganze Aufzeichnung mit den Worten:

„Daß dieses ein einziges Mal beim Menschen eingetreten sei, ist nicht so unwahrscheinlich zu denken, als daß es einen wirklich sündenfreien Menschen gegeben habe, und sobald wir letzteres annehmen, kann jenes, bei der, aller Vernunft unerreichbaren, Harmonie zwischen der Korporisation und dem intelligiblen Charakter jedes lebenden Wesens [Zz.] und der Erblichkeit vieler Neigungen und Charakterzüge, sehr wohl angenommen werden."

Dies ist ein verwickelter Fall, eine Verschmelzung von Fiktion und Hypothese. Aus dem ersten Stücke möchte man vorwiegend eine Fiktion herauslesen. Der junge Philosoph spricht vorsichtig, daß man den fraglichen Leib nur „Scheinleib nennen" müsse. Das Dogma selbst heißt ein „vortrefflicher Gedanke", was gleichfalls wenig realistisch klingt. Aber der letzte Satz des Stückes deutet auf eine empirische Bestätigungsmöglichkeit hin. Damit ist die Umbiegung der Fiktion in eine Hypothese unzweideutig gegeben. Der Schlußsatz scheint diese Hypothese als definitives Votum zu präzisieren. Ist die vorstehende Analyse zutreffend, so haben wir hier innerhalb eines einzigen Gedankenganges „Ideenverschiebung" im Sinne des Vaihingerschen Gesetzes konstatiert. Was am Anfang des Gedankenganges Fiktion ist, verwandelt sich am Ende desselben in eine Hypothese.

Welches Schicksal hat nun diese Aufzeichnung in der literarischen Öffentlichkeit gehabt? Sie ist tatsächlich im Hauptwerke verwertet worden. Aber wie? Sie ist auf S. 581 mit der schon erwähnten Reflexion über Sündenfall und Erlösung verwoben worden, unter stärkster Verkürzung. Die symbolische Form, die nach den einleitenden Worten „symbolisiert Gnade, die Verneinung des Willens im menschgewordenen Gotte, der usw.“ dem Ganzen aufgeprägt ist, läßt jetzt keine Umbiegung in die Hypothese mehr zu. Schopenhauer unterdrückt ganz den Hinweis auf eine empirische Bestätigungsmöglichkeit des Dogmas (Parthenogenesis bei Tieren), bringt aber die hauptsächlichsten historischen Belege für den Doketismus (Annahme eines Scheinleibes) aus dem Manuskript. Diese Belege beziehen sich bloß auf eine Feststellung des dogmatischen Lehrbestandes und seiner Schriftgemäßheit. An eine Erörterung der materiellen Wahrheit wird auch bei der Scheinleibfrage nicht im geringsten gedacht. Aus der Verschmelzung von Fiktion und Hypothese ist also in der gedruckten Deutung der Jungfrauengeburt und des Scheinleibes eine reine Fiktion geworden. Diese reine Fiktion hat sich auch durch die späteren Auflagen des Hauptwerkes hindurch fest behauptet. Man möchte hierbei an eine parallele Als-Ob-Betrachtung Kants erinnern, der Vaihinger in seiner „Philosophie des Als Ob“ eine treffliche Analyse gewidmet hat (a. a. O. S. 661 und 721). Auch der Königsberger Weise tritt nicht nur in seinem religionsphilosophischen Werke, sondern sogar noch in seinem Nachlaßmanuskript für die „Idee“ der jungfräulichen Geburt Christi ein. Es fehlt aber durchaus das doketistische Motiv. Darum schon dürfte Schopenhauers fiktionalistische Charakteristik ganz unabhängig von Kantischem Einfluß sein. Für ihre Selbständigkeit sprechen auch die individuellen Kategorien des Systems (Willensbejahung — Willensverneinung), mit denen der Danziger Philosoph operiert. Als Besonderheit möchte ich noch nachträglich hervorheben, daß in der gedruckten Darstellung zuerst die jungfräuliche Geburt und dann erst der Scheinleib gerechtfertigt wird, während im Manuskript die umgekehrte Reihenfolge herrscht. Es handelt sich, genau genommen, um zwei Fiktionen, die aber für Schopenhauer eng zusammengehören.

11. Zweck des Lebens — figürlich für „Wesen des Lebens oder der Welt'.

§ 209 (aus dem Jahre 1814) enthält eine interessante, aber unbenutzt gebliebene Polemik gegen die üblichen Lobpreisungen der Unschuld. Gleich der Anfang dieser Polemik muß unsere Aufmerksamkeit erregen.

„Die Unschuld ist wesentlich dumm. Dies daher, weil der Zweck des Lebens (ich bediene mich dieses Ausdrucks eigentlich nur figürlich und könnte sagen das Wesen des Lebens oder der Welt) der ist, daß wir unsern eignen bösen Willen erkennen, [Zz.] daß er Objekt für uns werde, und wir demnach uns im Innersten bekehren."

Hier wird ein ganz harmloser Ausdruck, den man tagtäglich ohne Bedenken im Munde führt, „der Zweck des Lebens" sozusagen mit einer fiktionalistischen Entschuldigung vorgestellt. Man soll ihn also nicht ernst nehmen, wenn er „eigentlich nur figürlich" gilt, und daneben ist sogleich ein einwandfreier Ersatz genannt, „Wesen des Lebens oder der Welt". Schopenhauer nimmt an dem gewöhnlichen Ausdrucke offenbar darum Anstoß, weil seine ganze metaphysische Betrachtungsweise über die durch den Satz vom Grunde beherrschte Erscheinungssphäre, wo das Warum und Wozu allein Bedeutung haben, hinausstrebt. „Alles falsche Philosophieren", so heißt es in einer anderen Aufzeichnung (§ 370), „hat sein Wesen darin, daß es den Satz vom Grund für absolut hält und nach ihm die Welt erklärt." Außerdem mißfällt dem jungen Philosophen wohl auch das optimistische Vorurteil, das dem Ausdrucke „der Zweck des Lebens" anzuhaften scheint. Trotzdem wird nicht der mitgenannte Ersatzausdruck gewählt. Wie kommt das? Die Sache liegt einfach so. Schopenhauer möchte seine Lehre von der Willensverneinung (hier populär „Bekehrung" genannt) rasch auf eine faßliche Formel bringen, die zugleich einen praktischen Impuls gibt. Dazu ist augenscheinlich der starre, gleichgültige, theoretische Ausdruck „Wesen des Lebens oder der Welt" ganz ungeeignet. Der eigentlich ungültige, mit trügerischem Nebensinn belastete Ausdruck „Zweck des Lebens" birgt aber sozusagen eine geheime protreptische Kraft, die sich auch in einem außerordentlichen Falle bequem nutzen läßt. Merkwürdig ist jedenfalls, daß das fundamentale Philosophem

von der Willensverneinung in dem bescheidenen Gewande einer Fiktion erscheint.

Sehen wir sofort zu, ob dieses bescheidene Gewand sich auch bei weiteren Gelegenheiten zeigt.

12. Zweck des Lebens — gleichnisweise.

Die nächste Gelegenheit bietet § 254, eine umfassendere tiefsinnige, fast ganz unbenutzt gebliebene Skizze (auch aus dem Jahre 1814), die sich um eine Aufklärung der dunkeln Erlösungslehre bemüht. Mitten darin lesen wir:

„Der Zweck des Lebens (ich brauche hier einen nur gleichnisweise wahren Ausdruck) ist die Erkenntnis des Willens. Das Leben ist der Spiegel des Willens, dessen in innerer Entzweiung bestehendes Wesen darin Objekt wird, durch welche Erkenntnis der Wille sich wenden kann und Erlösung möglich ist."

Nur der früher mitgenannte „eigentliche" Ausdruck fehlt. Sonst ist alles beim alten geblieben. Die Fiktion „Zweck des Lebens" hat nicht die geringste Verschiebung erlitten.

13. Zweck der Welt — dogmatisch?

Schon die (noch aus dem Jahre 1814 stammende) glänzende ethische Analyse Bonapartes (§ 306), von der im Hauptwerke (I, § 64), sogar in dessen ed. princeps (freilich ohne Nennung des gefürchteten Namens) teilweise Gebrauch gemacht ist, überrascht uns aber mit folgenden Sätzen:

„Eben dies aber, daß erkannt werde, mit welchem namenlosen Jammer der Wille zum Leben verknüpft und eigentlich Eins ist, ist der Zweck der Welt. Bonapartes Erscheinung trägt also viel zu diesem Zweck bei. Daß die Welt ein fades Schlaraffenland sei, ist nicht ihr Zweck; sondern dies, daß sie ein Trauerspiel sei, in welchem der Wille zum Leben sich erkenne und wende. Bonaparte ist nur ein gewaltiger Spiegel des Willens zum Leben."

Hier redet Schopenhauer in naiv dogmatischem Tone vom „Zweck der Welt" und bestimmt diesen Zweck sogar nicht nur im allgemeinen durch die Formel „Selbsterkenntnis und Wendung (d. h. Verneinung) des Willens", sondern auch nach seiner besonderen Beschaffenheit genauer durch Exemplifizierung auf den Fall Bonaparte Nicht eine Silbe von fiktionalistischer Abschwächung

des Ausdruckes ist aus dem übrigen Inhalte des kleinen Aufsatzes zu entnehmen. Daß „Welt" für „Leben" eingesetzt ist, macht natürlich keinen Unterschied, sagte doch Schopenhauer zuerst selbst „Wesen des Lebens oder der Welt". Er brauchte an dieser Stelle ein Ersatzwort für „Leben" wegen der gleichzeitig eingeführten Formel „Wille zum Leben". Die Ablegung des offiziellen Gewandes der Fiktion ist wohl aus der populären halbparänetischen Situation der ganzen Aufzeichnung zu erklären. Gerade der uns hier interessierende, oben zitierte Passus ist nicht in die gedruckten Werke übergegangen.

14. Zweck des Menschen — parabolisch.

In § 328 (ebenfalls aus dem Jahre 1814) bekämpft Schopenhauer die Ansicht, „der Staat habe zur Absicht Beförderung des moralischen Zwecks des Menschen". Viel eher sei das Gegenteil wahr. Und in der Begründung dieser paradoxen These heißt es:

„Der Zweck des Menschen (ein parabolischer Ausdruck) ist nicht, daß er so oder anders handele, denn alle opera operata sind an sich gleichgültig. Sondern daß der Wille, davon jeder Mensch ein vollständiges specimen, ja dieser Wille selbst ist, sich wende, wozu nötig ist, daß der Mensch (der Verein von Erkennen und Wollen) diesen Willen erkenne, das Entsetzliche dieses Willens erkenne, sich spiegele in seinen Taten und deren Greuel. Der Staat, dem es nur aufs Wohlsein aller abgesehen ist, hemmt die Äußerungen des bösen Willens, keineswegs den Willen, was unmöglich wäre. Dadurch geschieht es, daß höchst selten ein Mensch seine ganze Entsetzlichkeit im Spiegel seiner Taten sieht."

Und ein Zusatz, der nach einigen Zwischenbemerkungen das Ganze beschließt, erklärt pointierend:

„Der Staat bezweckt ein Schlaraffenland, das dem wahren Zweck des Lebens, der Erkenntnis des Willens in seiner Furchtbarkeit, grade entgegensteht."

Die vorstehenden Gedanken sind natürlich in mehrfacher Beziehung wertvoll. Uns erscheint besonders auffällig der fiktionalistische Index, mit dem der harmlose Begriff „Zweck des Menschen" erscheint. Dieser Begriff ist offenbar nur eine neue synonyme Nebenform zu den früheren Ausdrücken „Zweck des Lebens" und „Zweck der Welt". Nach der letzten dogmatisierenden Zwischenphase hat also hiermit eine Rückkehr zur Fiktion statt-

gefunden. Es wäre Pedanterie, einen Widerspruch darin zu sehen, daß der junge Philosoph selbst in dem abschließenden Zusatze den Ausdruck „wahrer Zweck des Lebens" gebraucht, der gleichfalls eine fiktionalistische Einschränkung fordert. Die Vorerklärung sollte eben auch für das Folgende mitgelten. Die Fiktion fungiert hier zugleich als dialektische Präventivmaßregel. Sie schneidet eine ganze Reihe von Erörterungen ab, die nur dann in Frage kommen, wenn der Begriff „Zweck des Menschen" im eigentlichen Sinne genommen wird. Ein geschickter methodischer Kniff.

Eine wörtliche Benutzung von § 328 vermag ich in den gedruckten Schriften nicht nachzuweisen. Doch findet man ähnliche Gedanken über den Staat im Hauptwerke (I, § 62), wenn auch in etwas gemilderter Form. Der fragliche Passus ist sogar Erbgut aus der editio princeps.

Im großen und ganzen müssen wir — um auf unseren eigentlichen Fragepunkt zurückzukommen — sagen, daß Schopenhauer den Ausdruck „Zweck des Lebens" und die Synonyma davon in den Erstlingsmanuskripten fiktionalistisch auffaßt. Ist dieselbe Auffassung nun auch in den gedruckten Werken zu beobachten? Da die oben besprochenen Manuskriptstellen ganz oder fast ganz unbenutzt geblieben sind, müssen wir an der Hand sachlicher Berührungspunkte in dem Lehrstoffe der Schopenhauerschen Schriften freie Umschau halten. Wo das menschliche Leben, die Nichtigkeit des Glückes, die Wichtigkeit der pessimistischen Einsicht und der Willensverneinung erörtert wird, da liegt die Anwendung des Ausdruckes „Zweck des Lebens" doch wohl am nächsten. Die Nachforschung ist der Zeitfolge der Schriften anzupassen. Hierbei kann Wagners Register gute Helferdienste leisten. Denn die Stichwörter, die hier in Betracht kommen, haben in seinem Register Berücksichtigung gefunden. Sogar dem „Leben" ist ein besonderer Artikel gewidmet. In den ersten Schriften Schopenhauers bis zur naturphilosophischen Abhandlung vom Jahre 1836 scheint der Danziger Denker von „Zweck des Lebens" u. dgl. überhaupt nicht gesprochen zu haben. Wagner verzeichnet allerdings zu dem Satze: „Der Zweck des Lebens ist kein intellektueller, sondern ein moralischer" eine Belegstelle aus dem ersten Bande des Hauptwerkes neben solchen aus dem zweiten Bande und der naturphilosophischen Abhandlung. Schlägt man aber diese Stellen auf, so zeigt sich, daß nur die aus Band II des Hauptwerkes den zitierten Satz wörtlich bietet. Die Stelle

aus Band I, § 66, aber lautet: „Es wäre auch sehr schlimm, wenn die Hauptsache des menschlichen Lebens, sein ethischer, für die Ewigkeit geltender Wert, von etwas abhinge usw." Das Wort „Zweck" ist vermieden. Analog verhält es sich mit der Stelle aus der Abhandlung „Über den Willen in der Natur". Diese ist besonders interessant, weil sie den Ausdruck mehrfach variiert und doch ohne „Zweck" auskommt. Es heißt da nämlich (zu Anfang des Abschnittes „Hinweisung auf die Ethik"): „. . . . daß das Wichtigste, ja allein Wesentliche des ganzen Daseins, das, worauf alles ankommt, die eigentliche Bedeutung, der Wendepunkt, die Pointe (sit venia verbo) desselben, in der Moralität des menschlichen Handelns liege." Die mit einem fiktionalistischen Index ausgezeichnete „Pointe" des Daseins scheint übrigens ἅπαξ λεγόμενον bei Schopenhauer geblieben zu sein. Sie kommt dem Ausdrucke „eigentlicher Zweck" wohl etwas nahe, kann aber damit doch nicht gleichgesetzt werden. Man versteht darunter mehr das Wesentliche im Gegensatze zum Nebensächlichen, worauf ja auch die Zusammenstellung mit den verwandten Bezeichnungen in dem Zitate hindeutet. Daß Schopenhauer in seinen frühesten Druckschriften den Ausdruck „Zweck des Lebens" nicht benutzt, hängt vielleicht z. T. mit der Nachwirkung der fiktionalistischen Kautelen zusammen, die wir in den Erstlingsmanuskripten kennen lernten. Es fehlt ja auch nicht an einwandfreien Ersatzausdrücken (die Hauptsache, das Wesentliche). Diese werden daher gebraucht. So bleibt auch der Philosoph der relationslosen Einstellung seines metaphysischen Denkes treu, die er im Hauptwerke besonders energisch herauskehrt. Sie ist uns gleichfalls nicht neu. Gegen Ende von § 53 in Band I z. B. heißt es:

„Die echte philosophische Betrachtungsweise der Welt, d. h. diejenige, welche uns ihr inneres Wesen erkennen lehrt und so über die Erscheinung hinausführt, ist gerade die, welche nicht nach dem Woher und Wohin und Warum, sondern immer und überall nur nach dem Was der Welt frägt . . ." Und für das ethische Gebiet weist der Philosoph noch ganz besonders den Anspruch zurück, irgendwelche Vorschriften zu machen, Pflichten aufzustellen u. dgl. „Es ist doch wohl handgreiflicher Widerspruch, den Willen frei zu nennen und doch ihm Gesetze vorzuschreiben, nach denen er wollen soll . . . Unser philosophisches Bestreben kann bloß dahin gehen, das Handeln des Menschen, die so verschiedenen, ja entgegengesetzten Maximen, deren leben-

diger Ausdruck es ist, zu deuten und zu erklären, ihrem innersten Wesen und Gehalt nach . . ." (Ebenda zu Anfang.) Der relationslos deutenden Metaphysik gemäß läßt darum auch Schopenhauer den „Erdgeist" schon in dem pathetischen Schlußpassus von § 35 in Band I des Hauptwerkes erklären: „Der Wille allein ist: er, das Ding an sich, er, die Quelle aller jener Erscheinungen. Seine Selbsterkenntnis und darauf sich entscheidende Bejahung oder Verneinung ist die einzige Begebenheit an sich." Genug. Wir begreifen einigermaßen die Situation des Sprachgebrauches. Später lockerte sich die durch das System geforderte Disziplin. Namentlich in den erläuternden Ausführungen des Ergänzungsbandes zum Hauptwerke und in den lose aneinandergereihten Aufsätzen der Parerga und Paralipomena war ein Wechsel der Betrachtungsart nicht nur erlaubt, sondern sogar geboten. Der hiermit inaugurierte laxere philosophische Stil kam auch dem zurückgesetzten harmlosen Ausdrucke „Zweck des Lebens" zugute. Dieser wird nunmehr häufiger gebraucht, und zwar ohne fiktionalistische Entschuldigungsworte. Ich führe nur ein paar Proben an. Aus dem Ergänzungsbande des Hauptwerkes: „. . . . jede Individualität nur ein spezieller Fehltritt, etwas, das besser nicht wäre, ja wovon uns zurückzubringen der eigentliche Zweck des Lebens ist." (S. 577, ed. Griseb.) „Als Zweck unseres Daseins ist in der Tat nichts anderes anzugeben, als die Erkenntnis, daß wir besser nicht da wären." (S. 713.) „. . . . daß je mehr man leidet, desto eher der wahre Zweck des Lebens erreicht wird . . ." (S. 748.) „. . . daß gerade Schmerz und Trübsal auf den wahren Zweck des Willens, die Abwendung des Willens von demselben, hinarbeiten." (S. 749.) Aus den Parerga und Paralipomena: „Wenn nicht der nächste und unmittelbarste Zweck unsers Lebens das Leiden ist; so ist unser Dasein das Zweckwidrigste auf der Welt." (II, S. 303, ed. Griseb.)

Genug davon. Wenden wir uns zurück zu Schopenhauers Erstlingsmanuskripten!

15. Der Instinkt — ein Handeln wie nach Zweckbegriffen.

Eine bescheidene positive Als-Ob-Betrachtung steckt in der gedankenreichen Aufzeichnung § 233. Der junge Philosoph stößt

hier u. a. auf das Problem des tierischen Instinktes und gibt folgende fiktionalistisch gefärbte Erklärung dazu ab:

„Der Instinkt ist ein Handeln nach Zwecken ohne Wissen derselben: d. h. ein Handeln, das wie ein vernünftiges nach Zweckbegriffen ausfällt, und es doch nicht ist: es geschieht dennoch mit Verstand, nach dem Kausalitätsgesetz: es bedarf einer weiteren Erörterung und ist wichtig und geheimnisvoll."

Eine wörtliche Benutzung dieser Stelle hat in den Werken nicht stattgefunden. Doch gehört die mehrfach variierte fiktionalistische Charakteristik des Instinkts zu den feststehenden Lehrstücken des Schopenhauerschen Systems. Sie hat ja auch nichts Außerordentliches, wenn wir uns der naheliegenden Anregung seitens der Kantischen Naturteleologie erinnern. Von den zahlreichen späteren Formulierungen will ich nur eine besonders prägnante und zugleich erweiterte aus dem Hauptwerke als Parallele zitieren:

„Denn wie der Instinkt ein Handeln ist, gleich dem nach einem Zweckbegriff, und doch ganz ohne denselben, so ist alles Bilden der Natur gleich dem nach einem Zweckbegriff, und doch ganz ohne denselben." (I, § 28, auch schon in der ed. princ. S. 234.)

16. Phantasma — als bewußt zufälliger Begriffsrepräsentant.

Beachtung verdient ein Passus in § 241, der die fiktive Seite des begrifflichen Denkens streift. Er lautet:

„Daß ein Phantasma (unadäquater Repräsentant des Begriffs) zur Idee (adäquatem Repräsentant des Begriffs) erhoben werden kann, kommt daher, daß in dem Begriff jeder sichtbaren Form der Natur auch dies liegt, daß Zufälliges und Unbestimmtes (sei es auch nur in der Stellung und Ansicht) in ihr sein muß: dieser Begriff von Zufälligkeit und Unbestimmtheit wird nun ebenfalls repräsentiert durch irgend etwas zwar Bestimmtes, dem aber die Reflexion anhängt, daß es auch anders sein könnte, ohne sich vom Begriff zu entfernen. [Sp. Zz.] D. h. im Repräsentanten des Begriffs hat auch das Zufällige seinen Repräsentanten."

Wie uns eine Anmerkung der Deussenschen Ausgabe belehrt, hat Schopenhauer selbst diesen Passus noch einmal mit einigen Abänderungen in das Handexemplar der „Welt als Wille

und Vorstellung" II, 1844, eingetragen. Vielleicht beabsichtigte er eine Benutzung desselben, kam aber davon ab. Tatsächlich finden wir aber eine ähnliche, wesentlich verbesserte und mit Beispielen illustrierte Darlegung des gleichen Gedankens schon in der ersten Auflage der Doktordissertation, und zwar unter dem Titel „Repräsentanten der Begriffe" (§ 29). Es heißt hier:

„Auch dann aber ist das Phantasma vom Begriff zu unterscheiden, wenn es als Repräsentant eines Begriffs gebraucht wird. Dies geschieht, wenn man die Vorstellung, deren Vorstellung der Begriff ist, selbst und diesem entsprechend haben will, was allemal unmöglich ist: denn z. B. von Hund überhaupt, Farbe überhaupt, Triangel überhaupt, Zahl überhaupt gibt es keine Vorstellung, kein diesen Begriffen entsprechendes Phantasma. Alsdann ruft man das Phantasma z. B. irgendeines Hundes hervor, der, als Vorstellung, durchweg bestimmt, d. h. von irgendeiner Größe, bestimmter Form, Farbe, usw. sein muß, da doch der Begriff, dessen Repräsentant er ist, alle solche Bestimmungen nicht hat. Beim Gebrauch aber eines solchen Repräsentanten eines Begriffs ist man sich immer bewußt, daß er dem Begriff, den er repräsentiert, gar nicht adäquat, sondern voll willkürlicher Bestimmungen ist."

Wie wichtig dem Philosophen diese Darlegung erschien, sehen wir daraus, daß er bereits in der editio princeps (ebenso wie in den späteren Auflagen) des Hauptwerkes ausdrücklich darauf verweist und noch hinzufügt: „mit dem dort Gesagten ist zu vergleichen, was Hume im 12ten seiner Philosophical essays, p. 244, und was Herder in der Metakritik (einem übrigens schlechten Buch), Teil I, p. 274, sagt." Die zweite Auflage der Doktordissertation (1847) hat dann auch diese literarische Notiz aufgenommen. Jedoch ist Herder und seine Metakritikstelle gestrichen und durch „Rousseau, sur l'origine de l'inégalité, pars 1 in der Mitte" ersetzt. Dies weitere Herumdoktern bestätigt gleichfalls das intensive Interesse, das der Philosoph an dem fraglichen Gedankengange hatte.

17. Bescheidenheit als notwendige Heuchelei.

Zu dem von Vaihinger sehr treffend als „höfliche Fiktion" bezeichneten Typus können wir aus § 280 eine nette Illustration herauslesen. Es handelt sich um die Bescheidenheit, über die der

junge Philosoph zunächst etwas ironisch spricht, um dann in einem nachträglichen Zusatze folgende ernste Erklärung abzugeben:

„Die Erbärmlichkeit der Mehrzahl zwingt die wenigen Genialen oder Verdienten sich zu stellen, als ignorierten sie selbst ihren Wert und folglich andrer Unwert: denn nur unter dieser Bedingung kann der Haufen sich dazu verstehn, Verdienste zu dulden. Aus dieser Not nun hat man eine Tugend gemacht, die Bescheidenheit heißt. Sie ist eine Heuchelei, die durch fremde Erbärmlichkeit, welche geschont sein will, entschuldigt wird."

Es ist bemerkenswert, daß die späteren gedruckten Äußerungen Schopenhauers über diese heikle Frage fast zusehends eine boshaftere Form angenommen haben. Verhältnismäßig milde klingt noch die Expektoration der editio princeps des Hauptwerkes, S. 339. Sie erhält dann beim zweiten Drucke nicht nur einen unmittelbaren gepfefferten Zusatz, sondern sogar noch eine besondere Extraauflage in dem parallelen Kapitel des Ergänzungsbandes. Und die Parerga drücken sich z. T. am gröbsten aus. Die Einzelheiten sind nur psychologisch interessant. Wir können sie daher übergehen.

18. Erste Magie-Fiktion.

Nunmehr ist eine äußerst instruktive (in Dresden, 1814, konzipierte) Aufzeichnung zu betrachten (§ 285), in der der junge Denker zum ersten Male eines seiner nachmaligen paradoxesten Philosopheme als schüchterne Fiktion formuliert.

„Die Platonische Idee, das Ding an sich, der Wille (denn dies alles ist Eins) ist keineswegs der Grund der Erscheinung: denn so wäre sie (die Idee) die Ursach, und als solche eine Kraft, als solche aber erschöpflich. Es ist aber für die Idee kein Unterschied, ob sie sich in Einem Ding oder in Millionen ausspricht. Z. B. ob die Idee des Eichbaums sich in Einer Eiche oder in Tausenden darstelle, ob die Idee der Bosheit in Einem oder Millionen Menschen und Tieren sich ausspreche, ist für die Idee Eins, und dieser Unterschied liegt schon innerhalb der Phänomene und gehört dem Phänomen an: denn er ist durch Zeit und Raum bedingt. Ich würde in Hinsicht hierauf sagen, die Idee ist magisch, womit man etwas bezeichnet, das, ohne Naturkraft zu sein und folglich die Grenzen der Naturkraft zu haben, dennoch über die Natur Gewalt ausübt, [Zz.] welche Ge-

walt daher unerschöpflich, unendlich, ewig, d. i. außerzeitlich ist. Aber das Wort magisch ist aus dem Aberglauben entstanden, ist unbestimmt und in schlechtem Ruf."

Daß Schopenhauer noch Platonische Idee, Ding an sich und Wille für Eins erklärt, während er später bekanntlich zwischen diesen drei metaphysischen Faktoren wesentliche Unterschiede hervorzuheben weiß, hat für unsere Untersuchung weniger Interesse. Eine entsprechende Berichtigung ist übrigens schon vom Meister selbst hierzu handschriftlich nachgetragen. Die Hauptsache ist, daß der junge Philosoph mit vollem Bewußtsein als Bezeichnung für den unerschöpflichen, unendlichen, ewigen Charakter seines transzendenten Prinzipes ein Wort benutzt, das etwas ganz Unglaubliches bedeutet. Das Magische soll „ohne Naturkraft zu sein und folglich die Grenzen der Naturkraft zu haben, dennoch über die Natur Gewalt ausüben." Schopenhauer erschrickt offenbar selbst darüber, daß er durch dieses Wort mit dem abenteuerlichen Gedankenkreise der Zauberei in Berührung kommt. Er sieht noch nicht die Möglichkeit, daß seine Willensmetaphysik die Zauberei geradezu philosophisch rechtfertigen kann. Umfassendere Erfahrungen auf dem Gebiete des Okkultismus haben ihm damals vermutlich gefehlt. So ist es ganz begreiflich, daß das kühne Wort sofort wieder zurückgenommen wird. Trotzdem bleibt schon der bloße Versuch bedeutsam genug. Nicht Dogma noch Hypothese, sondern Fiktion ist die früheste Auffassung Schopenhauers von dem geheimnisvollen Walten des Weltwillens gewesen.

Es fehlt in Deussens Ausgabe jede Notiz über eine etwaige Verwertung dieser merkwürdigen Niederschrift. Sollte der Danziger Philosoph wirklich gar nicht darauf zurückgekommen sein? Der eingefügte Zusatz läßt doch schon eine intensivere Beschäftigung mit dem reizvollen Gedanken erkennen. Ich forschte darum genauer nach und fand zu meiner großen Freude auf S. 187f in der editio princeps des Hauptwerkes die erste gedruckte Fortwirkung der Fiktion mit dem „Magischen". Von einer mechanischen Benutzung kann keine Rede sein. Es tritt uns eine wesentlich verbesserte Darstellung desselben Gedankens entgegen. Aber übereinstimmende Satzstücke bezeugen noch äußerlich den tatsächlichen Zusammenhang zwischen den beiden Gestalten der Magie-Fiktion. Alles Weitere mag der Text selbst lehren, den wir der Wichtigkeit halber unverkürzt wiedergeben wollen.

„Diese Eigenschaft des Willens, daß für ihn die Zahl der Individuen, in welchen irgendeine Stufe seiner Objektität ausgedrückt ist, sie mögen nach- oder nebeneinander da sein, völlig gleichgültig ist, ihre unendliche Zahl ihn nimmer erschöpft und andrerseits eine Erscheinung in Hinsicht auf seine Sichtbarwerdung so viel leistet als tausende: diese Eigenschaft möchte ich durch ein zwar seltsames, auch unbestimmtes, ja in schlechtem Ansehn stehendes, jedoch grade für eine Eigenschaft, in welcher der Wille als Ding an sich allen Naturdingen ganz entgegengesetzt ist, passendes Wort bezeichnen und sie die Magie des Willens nennen; weil in diesem Begriff etwas gedacht wird, das, ohne irgendeine Naturkraft zu sein und folglich ohne den Gesetzen der Natur unterworfen und durch sie beschränkt zu sein, dennoch über die Natur eine innere Gewalt ausübt, wie eben der Wille als Ding an sich sie äußert, indem er, gleich einem Zauberer, Dinge in die Sichtbarkeit hervorruft, die für uns von der größten Realität sind, in Hinsicht auf ihn aber nur Abspiegelungen seines Wesens, — gleich dem Bilde der Sonne in allen Tautropfen, — welche er alle belebt, ohne irgendeinen Teil seiner Kraft dadurch zu verlieren, und deren Zahl nur für den Zuschauer, nicht für ihn da ist. — Übrigens ist dieser Gebrauch des Wortes Magie nur eine ganz beiläufige Vergleichung, auf welche weiter kein Gewicht zu legen, noch davon ferner Gebrauch gemacht werden soll."

Die Fiktion hat hier offenbar eine breitere Ausmalung gefunden. Ihre Zweckmäßigkeit ist ausdrücklich betont. Schopenhauer spricht von einem „passenden Wort", verschweigt aber auch nicht dessen Schattenseiten: Seltsamkeit, Unbestimmtheit, schlechtes Ansehen. Seltsamkeit ist ein milderer Ersatz für den früheren Hinweis auf die Entstehung aus dem Aberglauben. Die Magie des Willens stellt jetzt jedenfalls eine vollwertige Fiktion dar. Trotzdem wird die Bedeutung dieser Fiktion zum Schlusse zwar nicht ganz annulliert, wie im Manuskripte, aber doch beträchtlich eingeschränkt. Ängstlichen Gemütern, die etwa eine Weiterspinnung des ominösen Magiegedankens erwarten möchten, erklärt der Philosoph gewissermaßen zur Beruhigung, daß es sich nur um eine ganz beiläufige Vergleichung — also, modern gesprochen, um eine analogische Fiktion — handle, von der kein weiterer Gebrauch gemacht werden solle. Aus dieser Erklärung dürfen wir vielleicht auch mit ziemlicher Bestimmtheit schließen, daß Schopenhauer diesmal selbst noch nicht an eine Verwand-

lung seiner Magie-Fiktion in eine ernste metaphysische Hypothese glaubt.

Was ist nun aber mit dieser Magie-Fiktion in der zweiten Auflage des Hauptwerkes geschehen? Welche Umgestaltung tritt uns da entgegen? Wir sind sehr gespannt. Eine große Überraschung kommt. Es stellt sich heraus, daß Schopenhauer den fiktionalistischen Passus einfach fortgelassen und die so entstandene Lücke durch eine ganz andersartige Betrachtung ausgefüllt hat.

Was bedeutet das?

Wir müssen Schopenhauers Entwicklung in der Zwischenzeit berücksichtigen. Es ist eine sehr lange Zwischenzeit. Denn die erste Auflage des Hauptwerkes erschien 1819, die zweite erst 1844. Die wichtigste Wendung, die sich bei dem Danziger Philosophen zwischen 1819 und 1844 beobachten läßt, ist das energische Streben, dem unbeachtet gebliebenen System durch eine umfassende Sammlung von empirischen Instanzen einen breiteren Resonanzboden zu geben. Der reine Künstlerphilosoph wird mehr und mehr zum Gelehrten. Der erste bedeutende literarische Niederschlag dieser Gelehrsamkeit tritt uns in der Schrift „Über den Willen in der Natur" entgegen (1836). Bezeichnend war auch schon, daß Schopenhauer sich 1830 gedrungen fühlte, eine lateinische Neubearbeitung seiner Farbenlehre für ein wissenschaftliches Sammelwerk vorzunehmen, sowie er um jene Zeit die Übersetzung der Kantischen Hauptwerke ins Englische ernstlich geplant hat. Und bald nach der Veröffentlichung des naturphilosophischen Werkes (1836) beteiligte er sich sogar fleißig an der Lösung ausländischer akademischer Preisaufgaben. Die von Naturforschern und Ärzten bald nach dem Jahre 1819 lebhaft erörterten Erscheinungen des sogenannten animalischen Magnetismus führten dem Philosophen eine besonders wichtige Anregung zu. Wie gründlich er die Sache nahm, können wir am besten aus seiner eigenen Schilderung in einem Gespräche mit Karl Bähr entnehmen (Gespr. u. Briefw. mit Arth. Schopenhauer. Aus d. Nachl. v. Karl Bähr, herausg. von Ludw. Schemann, Leipzig 1894, S. 37). Schon als Privatdozent in Berlin habe er durch den dortigen Prof. Dr. Wohlfahrt Zutritt zu den „Schlafsälen der Somnambulen" (es handelt sich um eine magnetische Heilanstalt) gehabt, mit einer vierzigjährigen Somnambulen dort lange Gespräche geführt, eine andere Somnambule durch Anblicken in Krämpfe versetzt. „Wenn eine

solche Somnambule", fügte er noch in Erinnerung an jene Zeit wörtlich hinzu, „im Schlafe daliegt und hellsehend wird, so bekommen ihre Gesichtszüge eine Erhabenheit, ihre Sprache wird edler, als sie sonst ist. Man steht vor ihr, wie vor der Natur selbst; denn sie antwortet nur, wenn man fragt, und bloß, was zur Sache ist. Ich habe selbst einmal von einer Somnambule mir eine Zeit festsetzen lassen, wo ich fragen durfte. Sie hatte die Zeit vier Wochen vorher bestimmt und dabei ausgemacht, daß ich meine goldene Brille ablegen müsse und daß ihr auf jedes Auge ein Blatt gelegt werde. Als die Stunde da war, konnte ich meine Fragen nicht lange fortsetzen, weil ich verabsäumt hatte, mir vorher die Gegenstände zu überlegen, über die ich fragen wollte." Diese Studien wurden dann auch in Frankfurt fortgesetzt. Die kritische Durchsicht der einschlägigen Literatur bot zunächst ein Chaos z. T. phantastischer Vermutungen. Allerlei materielle Prinzipien wurden zur Erklärung herangezogen, so daß noch jede Beziehung zur Willensmetaphysik fernlag. Schließlich aber brach sich die voluntaristische Hypothese Bahn. Man erkannte, daß der Wille des Magnetiseurs jene wunderbaren Leistungen hervorruft, die den Naturgesetzen zu widersprechen scheinen und darum lange bezweifelt worden sind. Diese Erkenntnis mußte den Danziger Philosophen um so freudiger überraschen, als sie ihm fix und fertig entgegentrat bei Theoretikern und Praktikern, die von seiner Willensmetaphysik nichts wissen konnten. Der Wille ist also das eigentliche Agens einer Klasse von außerordentlichen Erscheinungen. Das muß natürlich zu Analogieschlüssen reizen, zumal bei einem Philosophen. Wenn schon der animalische Magnetismus sozusagen „praktische Metaphysik" ist, dann werden auch andere wunderbare Leistungen, die man seit alten Zeiten unter dem verrufenen Sammeltitel „Magie" zusammengefaßt hat, nicht so ganz unglaublich sein. Sollte der Wille nicht mannigfache Mittel und Wege finden, um seine Überlegenheit über die gewöhnlichen Naturkräfte zu offenbaren? Als unbezweifelbare Fälle von Magie erschienen dem Philosophen jedenfalls die sogenannten sympathetischen Kuren, als mögliche zum mindesten die dem animalischen Magnetismus und den sympathetischen Kuren ähnlichen böswilligen Akte, also viele Hexereien. Der Ausdruck „magische Wirkung" hat für Schopenhauer jetzt einen ernsten realistischen Sinn angenommen. Eine besondere Kapitelüberschrift des Werkes „Über den Willen in der Natur" lautet „Animalischer Magnetismus und Magie".

Nunmehr begreifen wir vollkommen, daß Schopenhauer die Stelle mit der Magie-Fiktion nicht mehr aufrecht erhalten konnte. Sie setzte den Unglauben an ein magisches Wirken voraus, von dem sich der Philosoph inzwischen unter dem Drucke neuer Erfahrungen bekehrt hat. Die Magie des Willens hat Seltsamkeit, Unbestimmtheit und übles Ansehen verloren, jene Züge, die sie zur bloßen Fiktion stempelten. Eine Umgießung des Gedankens in die sachlich allein angemessene hypothetische Form hätte nicht in den Zusammenhang gepaßt. Es war dort eben nur eine fiktive Erläuterung beabsichtigt. Darum mußte die ganze Stelle gestrichen und anders ausgefüllt werden. Übrigens entwickelte Schopenhauer in der naturphilosophischen Schrift vom Jahre 1836 bereits eine bestimmte Theorie der magischen Willenswirksamkeit. Sogar die Nebenumstände werden an der Hand einschlägiger Fälle sachkundig berücksichtigt. Damals war also für Schopenhauer die magische Wirkung des Willens eine glaubhafte Hypothese zur Erklärung gewisser außerordentlicher Erscheinungen und das Ganze zugleich eine wichtige empirische Bestätigung seiner Willensmetaphysik. Der Magiegedanke wurzelt, so meinte der Philosoph, „in dem inneren Gefühle der Allmacht des Willens an sich, jenes Willens, welcher das innere Wesen der Menschen und zugleich der ganzen Natur ist, und in der sich daran knüpfenden Voraussetzung, daß jene Allmacht wohl einmal, auf irgendeine Weise, auch vom Individuum geltend gemacht werden könnte". Die „abenteuerlichen Zeichen und Akte nebst den sie begleitenden sinnlosen Worten, welche für Beschwörungs- und Bindemittel der Dämonen gelten", sind demgemäß nichts anderes als „bloße Vehikel und Fixierungsmittel des Willens, wodurch der Willensakt, der magisch wirken soll, aufhört, ein bloßer Wunsch zu sein und zur Tat wird". Soviel zur Charakteristik der Art, wie die Willensmagie in der Schrift „Über den Willen in der Natur" behandelt wird. Einen überraschend frühen handschriftlichen Vorstoß in diesen Problemkreis werden wir übrigens auch noch kennen lernen.

Während der späteren Zeit hat Schopenhauer die okkultistischen Erscheinungen fortgesetzt im Auge behalten. Er sammelte alle nur irgendwie bedeutsamen Berichte darüber für sein „philosophisches Archiv". Einen literarischen Niederschlag dieser Bemühungen sehen wir vor allem in zwei merkwürdigen Abschnitten der 1851 gedruckten Parerga und Paralipomena („transzendente Spekulation über die anscheinende Absichtlichkeit

im Schicksale des Einzelnen" und „Versuch über das Geistersehn und was damit zusammenhängt").

Als das Tischrücken aufkam, erkannte der Philosoph sofort die Wichtigkeit dieser neuen okkultistischen Instanz und schrieb an seinen „Dr. indefatigabilis", Ernst Otto Lindner, am 17. April 1853:

„Wenn es Ihnen ... Ernst damit ist, in Ihren Artikeln auf meine Philosophie zurückzukommen, wie Sie ja vermelden; nun, so ist eben jetzt dazu eine Gelegenheit ohnegleichen: nämlich das Tischrücken, an welchem meine Philosophie einen rechten Triumph erleben wird. Ich bin nämlich überzeugt, daß die hierin wirkende Kraft keineswegs Elektrizität, sondern der Wille ist, der sich hier in seiner magischen Eigenschaft, d. h. ganz unmittelbar auf fremde Körper, wie sonst nur auf den eigenen Leib wirkend erzeigt. Dies erhellt besonders aus einem Schreiben aus Bonn vom 9. April, welches aus der Kölnischen Zeitung im hiesigen Konversationsblatt der Postzeitung vom 12. April abgedruckt ist: ‚Der Tisch bewegte sich nach dem einmütigen Willen seiner Berührer: er marschierte wie der pünktlichste Soldat, auf Kommando, geradeaus, rechts, links, rückwärts, und stieg sogar, so gut er konnte, aufwärts' usw. Der Artikel ist höchst lesenswert. Auch hier habe ich schon mündliche Bestätigungen vernommen, daß der Tisch durch das innere Wollen der Berührer gelenkt wird. Es wird sich überall so herausstellen, und dann ist die Sache ein starker und augenfälliger Beleg zu dem, was ich im „Willen in der Natur" und zwar im Kap. „Animalischer Magnetismus und Magie" gesagt habe, wie zu meiner Metaphysik überhaupt. Ich wünschte, daß Sie jenes Kapitel aufmerksam durchlesen wollten: dahin gehört auch in Parerga Bd. I, S. 295 (Schopenhauer meint einen Passus in dem „Versuch über das Geistersehn und was damit zusammenhängt"). Im Tischrücken zeigt sich der Wille in seiner ursprünglichen Allmacht: lenkt er die Bewegung, so ist er auch der Beweger. Daß man sogleich an Elektrizität gedacht hat, ist bloß, weil man gewohnt ist, alles, was man nicht zu erklären weiß, auf die Elektrizität zu schieben, weil sie selbst unerklärlich und ein offenes Geheimnis ist."

Man beachte, wie der Danziger Philosoph hier schon ganz im *dogmatischen* Tone von der „magischen Eigenschaft" des Willens spricht, und das aus Anlaß einer okkultistischen Pro-

zedur, die ihm zunächst nur durch gedruckte Berichte und mündliche Bestätigung fremder Personen zugänglich gewesen ist. Aber er hat sich dann auch redlich bemüht, das geheimnisvolle Phänomen immer gründlicher kennen zu lernen. Dabei war ihm Adam von Doss ein wertvoller Helfer. Dieser stellte vielfache Tischrückexperimente an, sogar unter klug ersonnenen Vorsichtsmaßregeln. Seine Schilderung des Ganzen ist uns noch in einem interessanten Briefe an den Meister erhalten. (Vgl. Schopenhauer-Briefe, herausgegeben von Schemann, S. 258ff.) Manches davon wurde wahrscheinlich als Material für die zweite Auflage des naturphilosophischen Werkes benutzt. Mehrfach mutzte der Meister seinem „Erzevangelisten Frauenstädt" den Unglauben ans Tischrücken als „mechanische Ketzerei" auf. Am drolligsten ist folgende ermunternde Apostrophe in einem Briefe vom 28. Januar 1854: „Immer hoffte ich, Sie würden noch ein Bissel Tisch rücken; ist aber nicht. Und dieses Experiment hat doch, in Beziehung auf meine Sache (eine von den Lumpen abgehetzte Redensart zu gebrauchen) eine „unberechenbare Tragweite". Ich singe:

Der Wille, der die Welt
Gemacht hat und erhält,
Er kann sie auch regieren: —
Die Tische gehn auf Vieren."
(Schopenhauers Briefe, h. v. Grisebach, S. 252.)

Endlich war der Philosoph so glücklich, das Tischrücken aus eigener Erfahrung kennen zu lernen. Am 4. Februar 1854 mußte er noch an Frauenstädt schreiben:

„Habe damit (dem Tischrücken) einen mißlungenen Versuch gemacht, mit 4 kleinen Mädchen: sie waren wohl zu jung." (Ebenda, S. 256.) Aber schon im nächsten Briefe konnte er einen positiven Bericht erstatten:

„Das besagte Tischrücken wurde vor mir und einigen Gelehrten von einer jungen, überaus kindlichen, offenherzigen und liebenswürdigen jungen Frau ganz allein vollzogen, welche dazu die Begabung hat; es ging nach zwei Minuten. Der Physiker Wagner behauptet fortwährend, es sei mechanisch. Auch ist es schwer zu entscheiden; da er mechanisch das Selbe leistete. Aber während zweistündiger Versuche habe ich mich überzeugt, daß es seine Richtigkeit damit hat. Der Unterschied ist sichtbar, wiewohl fein." (Ebenda, S. 257.)

Das klingt etwas frostig objektiv. In der Darstellung, die der Meister am 11. März 1854 über den gleichen Fall Adam von

Doss mitteilte, hat das Ganze durch zwei kleine Modifikationen eine etwas überzeugendere Färbung erhalten (vgl. ebenda, S. 367). Die Aussagepsychologie findet hier ein interessantes Beispiel zur Analyse. Schopenhauer behauptet im zweiten Berichte, die junge Frau habe „sogleich und unfehlbar" den Tisch gerückt (also nicht erst „nach zwei Minuten"); zugleich verschweigt er, daß der für eine mechanische Erklärung eintretende Physiker „mechanisch das Selbe leistete", also eine experimentelle Gegendemonstration machen konnte, weshalb es „schwer zu entscheiden" war.

Genug, subjektiv stand für Schopenhauer nach alledem die magische Wirkung des Willens beim Tischrücken als eine unbezweifelbare Tatsache fest.

Dazu kamen um jene Zeit noch auffrischende Eindrücke aus dem Reiche des animalischen Magnetismus. Im Winter 1854 gab der italienische Magnetiseur Regazzoni in Frankfurt Vorstellungen, denen Schopenhauer mit größtem Interesse beiwohnte. Ihm schrieb der Philosoph ein bestätigendes Zeugnis ins Album. Er brauste zornig auf, als 14 Frankfurter Ärzte die Darbietungen dieses Magnetiseurs öffentlich für Betrug erklärten. 1856 erschien noch ein französischer Magnetiseur, Brunet de Balan. Bei diesem wirkte Schopenhauer sogar in einem öffentlichen Experimentalvortrage persönlich als Versuchsperson mit, worüber er humoristisch an Frauenstädt schreibt (ebenda, S. 322):

„Habe auch mitgespielt, zu großer Belustigung des Publikums, mit einem 14jährigen Bauernjungen aus der Nähe, der mit mir in Rapport gesetzt war, jede meiner Bewegungen (im tiefen Schlaf stehend und gehend) nachmachte, alles, was ich in 5 Sprachen laut sagte, genau nachsagte: nun setze ich mich, und da packte er mich stark, riß mich gewaltsam vom Stuhl und setzte *sich* darauf. Geweckt, wußte er keine Silbe davon. Bis dahin aber war er wie *mein Schatten*, nicht von mir loszukriegen. Ganz *behext*! — Jubel des Publikums! —" Dieser französische Magnetiseur versuchte auch das taube linke Ohr Schopenhauers zu heilen. Die Kur war freilich erfolglos. Doch ließ sich der Meister hierdurch nicht im Glauben an die magische Kraft des Willens irre machen.

Wir haben hier mit reichen Details die Entwicklungsphasen eines Gedankens verfolgt, die genau dem *Vaihinger*schen Gesetze der Ideenverschiebung entsprechen. Die erste Fassung der Willensmagie ist fiktiv gewesen. Sie wurde darauf von einer hypothetischen Formulierung abgelöst. Endlich kam die Erstarrung zum Dogma.

Daß für den greisen Denker eine Fortsetzung dieses Prozesses in rückläufiger Richtung, wie sie nach dem vollen Gesetze zu erwarten ist (vgl. Vaihinger, Die Philosophie des Als Ob, 2. Aufl., S. 219), praktisch ausgeschlossen bleibt, bedarf keiner besonderen Rechtfertigung.

Nun weisen die Erstlingsmanuskripte noch mehrere Stücke auf, die sich mit dem Magieproblem beschäftigen. Wir wollen diese — wegen der sachlichen Zusammengehörigkeit — sofort herausgreifen und mit der erstbesprochenen Magiestelle vergleichen.

19. Dogmatische Fixierung der Magie-Fiktion.

Mitten in einer Erörterung der verschiedenen Naturstufen, die allesamt Erscheinungen eines Willens sein sollen (§ 351 aus dem Jahre 1815), wird fast wie ein selbstverständliches Axiom der Satz ausgesprochen:

„Denn der Wille ist magisch, d. h. wesentlich ist es für ihn gleichgültig, ob er sich in Millionen oder in einer Erscheinung offenbart, da Mannigfaltigkeit, Vielheit nur durch Zeit und Raum entsteht, diese aber schon der Erscheinung angehören, nicht dem Willen selbst.“

Der Anfang ist von Schopenhauer selbst am Rande mit Bleistift angestrichen und noch durch den späteren Zusatz: „Conf: Platon: Parmenides p. 80—90 [ed. Bip.]“ ergänzt worden, ein Zeichen, daß der Philosoph den Gedanken jedenfalls nachgeprüft hat und Gewicht darauf legte. Um so erstaunlicher erscheint der Kontrast mit der ersten fiktiven Anwendung des Magischen, die zeitlich nur ein Jahr zurückliegt. Damals hatte Schopenhauer im Tone einer bewußten Fiktion die Idee (die für ihn mit dem Willen zusammenfiel) magisch genannt, und er nahm die Fiktion eigentlich sofort wieder zurück. Jetzt ist ihm das ominöse Wort schon ein feststehender terminus, dessen Bedeutung nur ganz kurz umschrieben wird. Jeder Hinweis auf den fiktiven Charakter fehlt. Nach dem Wortlaut müssen wir annehmen, daß der Philosoph dogmatisch urteilt. Das ist binnen Jahresfrist eine gewaltige Ideenverschiebung. Von einer schüchternen Fiktion zum Dogma!

Dieser dogmatisierte Satz von der Magie des Willens soll nun nach einer Notiz des Herausgebers der Manuskripte (XI, S. 559) in dem uns wohlbekannten, später getilgten Magie-Passus des

Hauptwerkes benutzt worden sein. Das stimmt aber nicht. Die fiktive und dogmatische Fassung liegen zu weit auseinander. Auch fehlen die sprachlichen Berührungspunkte. Wir haben bereits oben — hoffentlich überzeugend — in der ältesten Magie-Reflexion der Erstlingsmanuskripte (§ 285) das richtige Original aufgedeckt, so daß hierüber jede weitere Erörterung unnötig ist.

Zu der dogmatischen Fassung der Willensmagie paßt sehr gut die kecke lakonische Äußerung § 358 (aus dem Jahre 1815):

„Bisher haben die Philosophen sich viele Mühe gegeben, die Freiheit des Willens zu lehren: ich aber werde die Allmacht des Willens lehren."

Dies war vielleicht die erste Konzeption der nachmals so beliebten Formel „Allmacht des Willens", deren Gebrauch bei Schopenhauers Interpretation der okkultistischen Phänomene wir übrigens bereits oben in unserer entwicklungsgeschichtlichen Skizze kennen lernten.

20. Noch eine dogmatische Fixierung der Magie-Fiktion.

In § 367 heißt es wieder vom Willen ebenso dogmatisch, wie in § 351, nur ein wenig abstrakter:

„Er ist magisch, d. h. die Zahl seiner Erscheinungen ist für ihn ohne Bedeutung."

Nach dem Zusammenhange denkt Schopenhauer hier an verschiedenartige Erscheinungen. Demgemäß hat sein Satz auch einen gesteigerten metaphysischen Sinn im Vergleich mit der früheren Erklärung.

21. Verklausulierte dogmatische Fixierung der Magie-Fiktion.

Eine wesentlich verklausulierte Charakteristik der Willensmagie bietet aber § 467 (auch noch aus dem Jahre 1815): „Das Streben nach Zauberei hat seinen Grund in dem Bewußtsein, daß wir [Zz.] und auch die ganze Welt neben unsrer [Zz.] und ihrer zeitlichen Natur, noch eine außerzeitliche haben, von welcher aus der Weg nach jedem Punkt in Raum und Zeit, folglich auch nach jeder Materie, gleich kurz ist. Nun aber entsteht die Superstition durch die Amphibolie der Begriffe, daß wir übersehn, daß alles Wirken und Handeln schon in der Zeit ist, folglich keine Zauberei

abgeben kann, und wiewohl der Wille selbst magisch ist (wie oft von mir gesagt) dennoch seine Erscheinung es nie ist: jener gesuchte Weg von unsrer außerzeitlichen Wesenheit zu jedem Punkt in der Zeit ist zwar für den Willen offen, aber nicht für seine Erscheinung, das Individuum: er führt also durch den Tod. Dennoch scheint es beinah, daß im magnetischen Schlaf ein solcher Weg gefunden sei, der den Tod umgeht: auch entspricht die clairvoyance dem Begriff der Zauberei."

Man merkt dem jungen Denker hier eine gewisse Abneigung gegen den Zauberglauben an. Im allgemeinen wird der Willenserscheinung das magische Wirken aberkannt, weil sie nicht mehr überzeitlich ist, wie der magische Wille selbst. Der Zusatz: „wie oft von mir gesagt worden", bekundet, daß der magische Wille als eingewurzeltes Dogma gilt. Der Philosoph stützt sich damit gewissermaßen auf Selbstautorität, die übrigens eigentlich fiktiven Charakter hat. Denn wie kann meine eigene frühere Meinung der jetzigen neues Ansehen geben? Mein Ich läßt sich nicht in mehrere Zeugen spalten. Doch das nebenbei. Überraschend ist, daß nur mit problematischen Ausdrücken auf die Ausnahmefälle des magnetischen Schlafs und Hellsehens hingewiesen wird. Vermutlich hatte sich Schopenhauer, als er dies niederschrieb, noch nicht volle Klarheit über jenes geheimnisvolle Tatsachengebiet verschafft.

22. Hypothetischer Ausbau der Magie-Fiktion für die Theorie des tierischen Magnetismus.

Seine Nachforschungen in der einschlägigen Fachliteratur ermöglichten ihm aber nicht lange darauf, die längere „Andeutung einer Erklärung des tierischen Magnetismus" aufzusetzen. Sie bildet § 482 der Erstlingsmanuskripte. Schopenhauer gibt in einem Zusatze selbst an, daß er dabei Anregungen „einer sehr guten Abhandlung von Reil über das Ganglien- und Zerebralsystem (im 7. Bande seines Archivs)" folgt. Es sei nur das Kernstück seiner Theorie angeführt.

„Die Tätigkeit des Gangliensystems, welche das vegetative Leben ist, kommt im normalen Zustande gar nicht ins Bewußtsein, d. h. sie ist nicht Vorstellung, nicht Objektität des Willens, sondern unmittelbar der Wille selbst: dieser ist frei vom principio

individuationis, daher kennt er keinen Unterschied der Individuen und ist in allen Einer.

Jedoch weil alles Materielle Vorstellung ist und den Gesetzen der Vorstellungen unterworfen, so ist auch der unmittelbare materielle Repräsentant des Willens wieder dem principio individuationis unterworfen und von sich selbst in jedem Individuo isoliert. Eine materielle unmittelbare Aufhebung dieser Isolation ist aber das Magnetisieren. Es depotenziert das Gehirn und potenziert ausschließlich das Gangliensystem. Insofern nun dieses dem principio individuationis nicht unterworfen ist, ist das ins Sonnengeflecht verlegte Bewußtsein frei von aller Beschränkung der Individualität: daher erkennt der Somnambul ebensogut, was in andern Individuen und selbst in großer Entfernung vorgeht, als was in ihm selbst vorgeht."

Die fiktionalistisch nicht uninteressanten Ausdrücke „depotenzieren" und „potenzieren" sind auf das Konto der Schellingschen Naturphilosophie zu setzen. Schopenhauer übernimmt sie unmittelbar von Reil. Im übrigen hat er in das physiologische Schema der Vorlage mit großem Geschick seine eigene Willensmetaphysik eingebaut. Über allem schwebt das Dogma vom magischen Willen.

Eine positive Verwertung dieser physiologisch-metaphysischen Konstruktion sucht man in den gedruckten Werken vergebens. In dem „Versuch über das Geistersehn und was damit zusammenhängt" (Parerga und Paralipomena I, S. 269ff.) wird allerdings die Reilsche „Hypothese" zur Erklärung des somnambulen Zustandes ausdrücklich erwähnt. Der Philosoph widerlegt sie aber jetzt in längerer Kritik, um dann eine neue eigene „Hypothese" zu entwickeln, die manche fiktiven Elemente enthält. Wir wollen darauf an späterer Stelle ausführlicher zurückkommen. Hier sei nur kurz festgestellt, daß die fiktiven Elemente auch diesmal das allgemeine Dogma der Willensmagie nicht im geringsten unsicher machen.

Der Entwicklungsprozeß, den die Idee der Willensmagie sozusagen im „Unreinen" der Erstlingsmanuskripte privatim durchlief, zeigt eine bemerkenswerte Verwandtschaft mit dem Entwicklungsprozeß, der sich publice in den gedruckten Werken des Meisters vollzog. Beiderseits haben wir einen fiktiven Ansatz und eine Tendenz zum Dogmatisieren. Daß gerade der fiktive Ansatz aus dem Manuskript die umfassendste öffentliche Benutzung fand und den Impuls zu weiteren einschneidenden

schriftstellerischen Dispositionen gab, ist ein unzweideutiger Beweis für die Fruchtbarkeit des fiktiven Denkens.

Doch zurück zu unserer Musterung, die wir nach dieser Extratour wiederum an dem natürlichen zeitlichen Leitfaden der Aufzeichnungen fortsetzen wollen.

Mannigfache Proben fiktionalistischer Weisheit bietet § 324, der 1814 zu Dresden konzipiert wurde.

23. Formeln und Rechnungen der Mathematik ohne eigentlich theoretischen Wert.

Der junge Philosoph äußert sich zunächst über die Methode der Geometrie. Seine starke Betonung des rein Anschaulichen nötigt ihn zu einer entsprechenden Umwertung des bloß Begrifflichen.

„Die reinsinnliche Anschauung einer Parabel, Hyperbel, Spirale usw. offenbart uns die ganze Beschaffenheit und Gesetzmäßigkeit derselben. Diese nun aber für die Vernunft in abstrakte Begriffe (Zahlen und Formeln) zu fassen, ist sehr schwer: aber alle diese Formeln und Rechnungen der Kurve geben uns über ihr Wesen nicht mehr Aufschluß, als die Anschauung. Jene Formeln und Rechnungen haben daher keinen eigentlich theoretischen Wert, da sie die Erkenntnis nicht ausdehnen, wohl aber praktischen, indem zur Anwendung nötig ist, daß die Erkenntnis in abstrakten Begriffen fixiert und gleichsam niedergeschlagen ist."

24. Analoge Verhältnisse in der Mechanik.

Ein Zusatz hierzu versucht sofort, den gleichen Gedanken auch für den begrifflichen Apparat der Mechanik auszuführen.

„Wie bei der reinen Mathematik die reine Sinnlichkeit, so faßt hier der Verstand die Verhältnisse der Erscheinung in einer Vollkommenheit auf, die die Vernunft nie erreichen kann. Durch die Anschauung eines tätigen Hebels, Flaschenzuges, Kammrades erhält der Verstand allein genügenden Aufschluß über die Art seines Wirkens. Allein der Verstand kann nicht lange und komplizierte Erscheinungen fassen, er bleibt immer beim Nächsten stehn, weil die Anschauung eigentlich nur ein Objekt zur Zeit hat. Daher reicht der Verstand zur Erfindung und Konstruktion komplizierter Maschinen nicht hin. Da muß die Vernunft an die Stelle der Anschauungen abstrakte Begriffe setzen, nach diesen verfahren, und waren sie richtig, so trifft der Erfolg ein."

Beide Betrachtungen erinnern durchaus an Gedanken der sogenannten ökonomischen Erkenntnistheorie, die eine bewährte Stütze des Fiktionalismus ist. Für die erste Betrachtung hat der Herausgeber der Manuskripte bereits die Benutzung im Hauptwerke richtig nachgewiesen. Einige Abänderungen sind vorgenommen. Statt ,,rein sinnliche Anschauung" heißt es ,,reine Anschauung", die Schwierigkeit, Anschauliches in abstrakte Begriffe zu fassen, wird in diesem Zusammenhange verschwiegen. Dafür kommt ein gelehrterer Ton herein durch besondere Erwähnung der ,,Fluxionsrechnung" (wofür in den späteren Auflagen ,,Differentialrechnung" eingesetzt wird). Die fiktionalistische Tendenz erleidet in dieser Redaktion nicht den geringsten Abbruch.

Auch die zweite Betrachtung ist, was der Herausgeber der Manuskripte übersah, ziemlich vollständig und wörtlich in das Hauptwerk übernommen worden. Man vergleiche den Anfang von § 12 im ersten Bande. Zu ,,Hebel, Flaschenzug, Kammrad" wird ,,das Ruhen eines Gewölbes in sich usw.", zu ,,Maschinen" noch ,,und Gebäuden" hinzugefügt, während ,,Erfindung" gestrichen ist. Von den ,,abstrakten Begriffen" heißt es ausdrücklich, daß die Vernunft sie ,,zur Richtschnur des Wirkens nehmen muß". Die Nützlichkeit der begrifflichen Fiktionen ist also in der gedruckten Formulierung, die in allen Auflagen konstant blieb, sogar noch deutlicher markiert.

25. Bewußte Unzulänglichkeit der Begriffe.

Noch weiter spinnt der junge Denker in jener Aufzeichnung seinen Zusatz fort. Für uns ist vor allem eine grundsätzliche, gleichfalls im Hauptwerke nachwirkende Bemerkung interessant, die gelegentlich eines Verwerfungsurteils über die ,,Physiognomik in abstracto" fällt.

„Denn die Vernunft mit ihren Begriffen verhält sich zur Anschauung durch Sinne und Verstand wie ein Bild in Mosaik zu einem van der Werft: Begriffe haben wie Steine bestimmte Grenzen: man mag die Steine noch so klein nehmen, nie fließen sie ineinander über; so erreichen die Begriffe, so sehr man sie auch durch nähere Bestimmungen sondert, nie die Anschauung. Dieser Unzulänglichkeit der Begriffe ist sich jeder bewußt, der Ungelehrte noch mehr, als der Gelehrte."

Der letzte Satz ist eigentlich kein günstiges Zeugnis über die fiktionalistische Einsicht des Gelehrten.

26. Moralische Systeme und religiöse Dogmen — eigentlich Notbehelf der Vernunft.

Für Schopenhauer bildet der Satz den Stützpunkt zu einer neuen Reflexion, die freilich mit der früheren Betonung der praktischen Bedeutsamkeit der Begriffe stark konstrastiert. Die Fortsetzung lautet nämlich:

„Darum bestimmen die Menschen ihr Handeln auch nicht nach Begriffen (nämlich das Moralische ihres Handelns), sondern nach unaussprechlichen Maximen (nach Gefühlen, sagen sie, d. h. eben nur nicht nach Begriffen), so absurd daher auch die moralischen Systeme und religiösen Dogmen meistens sind und von Himmel und Hölle lehren, so werden diese doch eigentlich nur als Notbehelf der Vernunft aufgestellt und beim eigentlichen Handeln beiseite gesetzt, und zu jeder Zeit und bei jedem Volk war die gute Tat mit unaussprechlicher Zufriedenheit, die böse mit unendlichem Grausen begleitet, weil die Hauptsache, das Wesentliche im Leben von den kümmerlichen und meist falschen Begriffen unabhängig bleibt.“

Daß diese Reflexion über die ethische Bedeutungslosigkeit der Begriffe — mit wörtlichen Anlehnungen — im Hauptwerke vorkommt, ist dem Herausgeber der Manuskripte wiederum entgangen. Sie steht im letzten Absatze des bereits zitierten § 12 und geht konstant durch alle Auflagen. Der Ausdruck ist freilich gemildert. Es heißt nur „meistens nicht nach Begriffen, sondern nach unausgesprochenen Maximen“ statt „nicht nach Begriffen, sondern nach unaussprechlichen Maximen“, „wie verschieden auch“ statt „so absurd . . . auch“. Der Hinweis auf die Lehren von „Himmel und Hölle“ ist ganz unterdrückt, auch die schroffe Wendung „von den kümmerlichen und meist falschen Begriffen“. Dagegen erkennt eine besondere Hinzufügung eigens die, wenn auch untergeordnete, relative praktische Wichtigkeit der Vernunftfunktion auf sittlichem Gebiete an. Schopenhauer sagt nämlich:

„Jedoch soll hiedurch nicht geleugnet werden, daß bei der Durchführung eines tugendhaften Wandels Anwendung der Vernunft nötig sei: nur ist sie nicht die Quelle desselben; sondern ihre Funktion ist eine untergeordnete, nämlich die Bewahrung gefaßter Entschlüsse, das Vorhalten der Maximen, zum Widerstand gegen die Schwäche des Augenblicks und zur Konsequenz des Handelns.“

Dieser berichtigende Zusatz bringt sozusagen fiktionalistische Konzinnität in den Gedankengang. Wir können ihn als einen erfreulichen Fortschritt begrüßen.

27. Abstrakte Hilfsmittel in der praktischen Musik und Mechanik.

§ 332 kommt noch einmal auf denselben Gedanken zurück. Schopenhauer hebt selbst den Zusammenhang durch Rückweis hervor. Diesmal wird die Bedeutung abstrakten Wissens für Musik, logische Praxis und Mechanik erwogen.

„Im allgemeinen", meint der junge Philosoph, „finden wir in dieser Hinsicht, daß zur Unterscheidung des Richtigen vom Falschen, also zur Beurteilung, nirgends ein Wissen, d. h. abstrakte Begriffe der Regel nötig sind: wohl aber sind sie es meistens für die eigne Produktion und Wirkungsweise. — In der Logik eben nicht: jeder Mensch denkt richtig. — In der Musik kann man es ohne abstraktes Wissen sehr weit bringen und es läßt sich nicht bestimmen wie weit: doch möchte schwerlich ein Mozart oder Beethoven ohne abstraktes Wissen der Musik, d. i. ohne Generalbaß, möglich sein. In der Mechanik bringen es einige sehr weit ohne Wissenschaft, d. i. ohne abstrakte Kenntnis der Gesetze: doch sehr komplizierte Maschinen und Gebäude lassen sich wohl nicht ohne abstrakte Begriffe, meistens durch Zahlen vorgestellt und ausgedrückt, hervorbringen."

Hier haben wir offenbar die handschriftliche Quelle für die zuletzt angeführte mildere Formulierung eines wohlbekannten Passus im Hauptwerk. Die Herkunft der „Gebäude", die dort neben den „Maschinen" auftauchen, ist nun auch aufgeklärt. Daß Schopenhauer damals noch mit der ganzen Frage nicht recht ins reine gekommen war, bekunden am besten die beiden Schlußsätze seiner in Dresden 1814 konzipierten Aufzeichnung.

„Es bedarf überhaupt noch einer Bestimmung und sorgfältigen Betrachtung, wieweit und wieweit nicht man überall ohne abstraktes Wissen kommen kann und alsdann, warum es für alles Praktische, von der also gefundenen Grenze an, notwendig wird.

Am interessantesten wird diese Betrachtung bei der Moral: ob nämlich irgendein Mensch so gut sein könnte, daß er, auch ohne sich für sein Handeln abstrakte Maximen zu bilden, nach denen er, wie nach toten Gesetzen, und oft gleichsam wider Willen

(d. h. wider den Impuls des Augenblicks) gleichsam als Maschine, handelt, — ob einer, sage ich, auch ohne dies immer gut und, ohne sich Reue zu bereiten, handeln könnte."

28. Gewaltsame und listige Überwältigung fremder Willenserscheinungen.

Aus § 409 geht hervor, daß der junge Philosoph in dem Kampfe der verschiedenen Willenserscheinungen, der das Grundschema seiner Naturphilosophie bildet, ursprünglich zwei besondere Typen der „Überwältigung" hat unterscheiden wollen. Die „gewaltsame" Überwältigung gilt ihm als der häufigste Typus.

„Aber außer dieser gewaltsamen Überwältigung der fremden Willenserscheinungen (welche in der innren Teleologie des Organism erscheint, weil er die Erscheinung eines einzigen in sich konsequenten Willens ist) gibt es noch eine ganz andre, die man eine Überwältigung durch List nennen könnte; bei der nämlich eben die fremde Kraft für jene sie überwältigende arbeitet, und es aussieht, als benutzte jene diese listig. Ein ganz einfaches Beispiel ist dies: die Schwere zieht den Samen vom Baum zur Erde: und eben dieser Same erzeugt eine Pflanze, die nachher die Schwere und andere Naturgesetze so gewaltsam überwältigt. Jede völlig äußerliche teleologische Erscheinung gibt ein Beispiel dieser Art. Eigentlich ist dies eben nur der Zufall, der die Erscheinung des Organism begünstigt: Organismen, die irgend so einer Gunst bedürfen und sie nicht erhalten, gehn unter, und sollte es auch gleich nach ihrem ursprünglichen Entstehn sein: ihre Existenz hängt also allerdings von so einem Zufall ab: bloß weil er da ist, sind die Organismen da [Zz.] haben ihre Spezies erhalten können, und nun erscheint uns der Zufall als berechneter Zweck, als äußerliche Teleologie."

Die beiden oben angedeuteten Überwältigungstypen stellen einen apokryphen Entwurf zur Naturphilosophie dar. Öffentlich hat sich Schopenhauer mit dem allgemeinen Schema des Streites begnügt und diesem gerade nur alle düsteren Naturerscheinungen untergeordnet. Innere und äußere Naturzweckmäßigkeit fallen also aus diesem Schema heraus. Zweckmäßigkeit und Streit erscheinen sogar als ausgesprochene Gegensätze. Es kommt dadurch ein Dualismus in die Schopenhauersche Naturbetrachtung. Diese und andere Schwierigkeiten habe ich in meinem Schopen-

hauerbuch („Arthur Schopenhauer und seine Weltanschauung". Halle 1908. S. 108ff.) kritisch analysiert. Viele treffende Bemerkungen enthält auch die schöne Programmabhandlung von Keutel, „Über die Zweckmäßigkeit in der Natur bei Schopenhauer" (Leipzig 1897, 2. städt. Realschule).

Wie wunderbar, daß eine Fiktion die beiden in der gedruckten Darstellung kontrastierten Prinzipien miteinander zur friedlichen Versöhnung bringt! Die gewaltsame Überwältigung erscheint als Urheberin der inneren, die listige als Urheberin der äußeren Zweckmäßigkeit. Nur bei der Einführung des listigen Überwältigungstypus hält es der junge Denker für nötig, den fiktiven Charakter ausdrücklich zu betonen. Zu dem gewaltsamen Typus ließe sich noch vielleicht aus der nachmaligen Formel „überwältigende Assimilation" eine gewisse Nachwirkung herauslesen. Vom Fortleben des listigen Typus scheint dagegen jede Spur zu fehlen. Wir begreifen aber durchaus, daß es so kommen mußte. Denn List setzt eben raffinierte Intelligenz voraus, darf also dem blinden Willen am allerwenigsten zugemutet werden. Übrigens lernen wir später doch noch eine gewisse Nachwirkung des Listprinzips in Schopenhauers Metaphysik der Geschlechtsliebe und der darauf fußenden Wahntheorie kennen.

29. Der fingierte Charakter des Pedanten.

Ein gewisses fiktionalistisches Interesse hat die Analyse der Pedanterie, die Schopenhauer als Zusatz zu seiner „Theorie des Lächerlichen" in § 418 niederschrieb. Sie fußt auf der uns schon bekannten Bemerkung, daß Begriffe sich zum Leben verhalten, wie Mosaik zur Malerei. Eben deswegen „kommt man für die Klugheit immer zu kurz, wenn man sich genau an Begriffe hält und bloß nach ihnen handelt, dabei entsteht dann hier das Lächerliche der Pedanterie."

Wir möchten interpretierend anmerken, daß der Fehler der pedantischen Unklugheit im buchstäblichen Ernstnehmen der begrifflichen Fiktionen wurzelt, also in einer Auslöschung des kritischen Geistes, der allen echten Fiktionen innewohnt. Besondere Beachtung verdient noch, was Schopenhauer über Pedanterie auf moralischem Gebiete sagt.

„In der Moral bringt nur der außerzeitliche intelligible Charakter Tugend hervor: er muß sich dabei zwar der Begriffe als Werkzeug notwendig bedienen, allein auch hier läßt sich das unendlich Nuan-

cierte des Lebens nicht unter Begriffe bringen, und immer kommen Fälle, über die sich der Wille unmittelbar entscheiden muß, ohne sie erst auf Begriffe und Maximen zurückführen zu wollen. Will man aber dieses durchaus, so ist man ein moralischer Pedant. Man macht sich einen Charakter aus abstrakten Maximen, deren Anwendung nachher teils falsche Resultate gibt, weil sie nicht genau zum Falle paßten, teils sich nicht ausführen läßt, indem der Mensch seinem eigentlichen Willen vergebens entgegen zu handeln sucht. Der wahre Charakter besteht nicht in abstrakten Maximen, sondern ist der durch intuitive Erkenntnis des Lebens, d. h. der [durch] Ideen bestimmte und eigentlich entwickelte intelligible Charakter."

Die Notwendigkeit begrifflicher Hilfsmittel wird zwar in gewissem Umfange zugestanden, aber doch läuft die ganze Erklärung auf ein scharfes Mißbilligungsvotum hinaus. Daß der Pedant sozusagen mit einem aus abstrakten Maximen fingierten Charakter arbeitet und dabei teils Fehlgriffe macht, teils Unausführbares plant, ist ein sehr feines Aperçu. Leider ist die Schattenseite des fingierten Charakters zu einseitig betont. Ohne abstrakte Maximen dürfte wohl kaum ein großzügiges und konsequentes sittliches Handeln möglich sein. Schopenhauer hat selbst seine Kritik der moralischen Pedanterie im Hauptwerke (I, § 13, auch schon in der editio princeps) durch verschiedene Klauseln wesentlich gemildert. „Nicht überall" könne ein sittlicher Vorsatz nach abstrakten Maximen ausgeführt werden. „In vielen Fällen" erfordere „die unendlich fein nuancierte Beschaffenheit der Umstände" eine Wahl, die „unmittelbar aus dem Charakter" hervorgeht, „indem die Anwendung bloß abstrakter Maximen teils, weil sie nur halb passen, falsche Resultate gibt, teils nicht durchzuführen ist, weil sie dem individuellen Charakter des Handelnden fremd sind und dieser sich nie ganz verleugnen läßt: daher dann Inkonsequenzen folgen." Die Hauptsache aber ist, daß Schopenhauer die herausfordernde Idee eines künstlich selbst gemachten Charakters fallen ließ. Ich sage: herausfordernde Idee. Vielleicht bedeutet Schopenhauers Annahme eines fingierten Charakters beim Pedanten als sein eigener Akt auch eine Fiktion, so daß im ganzen zwei Fiktionen vorliegen. Die erste Fiktion begeht der Pedant praktisch, insofern er sich künstlich aus Abstraktionen einen Charakter ausdenkt und danach handelt. Die zweite Fiktion macht der Philosoph theoretisch, insofern er diese praktische Fiktion als Schema der moralischen Pedanterie überhaupt aufgreift und kritisch ad absurdum zu führen sucht. Ich möchte diese zweite Fiktion eine polemische nennen.

30. Künstliche Zusammenstellung der Begriffe in der Poesie.

§ 428 entwickelt zum ersten Male jene paradoxe Ansicht vom dichterischen Schaffen, die Schopenhauer seitdem mit größter Zähigkeit festgehalten hat. Danach sollen die mit Worten bezeichneten abstrakten Begriffe den Stoff der Poesie bilden. Die Kunst besteht nun darin, durch die Begriffe „Phantasmen" zu erregen, die dem Hörer die vom Dichter erkannten „Ideen des Lebens" vermitteln. Die besondere Technik muß uns der junge Denker selbst schildern. Er sagt:

„Die Art aber, wie durch abstrakte Begriffe Phantasmen, also eine ganz andre Art von Vorstellungen, hervorgerufen werden, ist die künstliche Zusammensetzung der Begriffe, in der jeder Begriff so die Sphäre des andern schneidet, daß keiner in seiner Abstraktheit bleiben kann, sondern das Phantasma hervorgerufen wird. Wie in der Chemie völlig durchsichtige Flüssigkeiten durch das Zusammengießen Niederschläge geben; so wird in der Poesie aus der abstrakten Allgemeinheit der Begriffe, durch ihre Zusammenfügung, das Besondre, Individuelle, d. h. die anschauliche Vorstellung, das Phantasma, gefällt. Die Meisterschaft in der Poesie aber wie in der Chemie besteht darin, grade den Niederschlag zu erhalten, den man braucht."

Diese sonderbare Ansicht ist teilweise wörtlich in das Hauptwerk übernommen und geht dann unverändert durch alle Auflagen. (Vgl. den Anfang von § 51 in Bd. I.) Sie reizt förmlich zu einer sachlichen Kritik, wofür ich aber auf die einschlägigen Bemerkungen meines Schopenhauerbuches verweisen muß (a. a. O. S. 132). Hier fragt sich, was an dem Ganzen fiktionalistisch bedeutsam ist. Der fiktive Charakter des eingeflochtenen chemischen Gleichnisses bedarf natürlich keiner Worte. Es scheint so, daß Schopenhauer die Annahme einer „künstlichen Zusammenstellung der Begriffe" durchaus ernst meint, mithin als Hypothese. Er setzt dabei voraus, daß alle Worte Begriffe bezeichnen, d. h. eine unanschauliche Bedeutung haben. Eben deswegen sollen mehrere Begriffe in der Zusammenstellung einander schneiden, man kann sagen einander determinieren, so daß eine anschauliche Vorstellung zustande kommt. Offenbar arbeitet Schopenhauer mit einem Schema aus der formalen Logik. Man pflegt Begriffsumfänge durch Kreise zu symbolisieren, wobei die wechselseitige

Kreuzung (Schneidung) bekanntermaßen in dem kongruierenden Umfangsstück etwas Konkreteres bestimmt, nämlich dasjenige, welches sowohl die Merkmale des einen als auch die des anderen hat. Darf nun aber diese logische Symbolisierungsweise zu einem wirklichen seelischen Prozeß gestempelt werden? Wie soll man sich wohl einen solchen Prozeß denken? Etwa nach dem Muster des Hemmungsmechanismus, wie ihn Herbart für gleichzeitige Vorstellungen annimmt? Mit psychologischen Hypothesen soll man aber sehr vorsichtig sein. Gerade Herbarts Hemmungshypothese hat sich in der Hauptsache als irrig erwiesen. Ich erinnere vor allem an die schönen und wichtigen experimentellen Untersuchungen des hervorragenden ungarischen Psychiaters und Psychologen Paul Ranschburg, wonach gleichzeitige heterogene Reize besser aufgefaßt werden, als gleichzeitige homogene. Die ganze Schwierigkeit fiele fort, wenn Schopenhauers Konstruktion nur als Fiktion aufzufassen wäre. Ich bin so kühn, diese Auffassung für wahrscheinlich zu halten. Das Symbol der einander schneidenden Begriffssphären ist doch wahrhaftig keine Realerklärung des Zusammenwirkens der Worte in der Seele. Schopenhauer braucht dieses Symbol als eine geläufige Hilfsvorstellung, um uns die Leistung des Dichters faßlich zu machen. Es liegt eine analogische Fiktion vor. Da auf diese zarte Fiktion zugleich noch durch das chemische Gleichnis eine zweite gröbere gepfropft ist, wird begreiflich, daß der schwächere Teil nicht zur Geltung kommt und sein fiktiver Charakter scheinbar verschwindet. Solche Fälle sind gewiß auch sonst nicht selten.

31. Das „Verhältnis“ des Willens zur Vorstellung — nur metaphorisch.

An den unter Nr. 6 besprochenen Gedankengang, der die Relation zwischen „besserem“ und empirischem Bewußtsein fiktionalistisch charakterisierte, erinnert zurück eine aus dem Jahre 1816 herrührende kurze markige Reflexion (§ 501).

„Was die Dinge sind außerdem, daß sie unsre Vorstellung sind? was sie unabhängig von dieser, was sie an sich sind? — Eben das, was wir in uns als Wille erkennen. Dies ist der Kern aller Dinge, dies ist es, „was die Welt im Innersten zusammenhält“. — Das Verhältnis des Willens zur Vorstellung aber ist toto genere verschieden von allen Verhältnissen der Vorstellungen zu-

einander, d. h. ist nicht gemäß dem Satz vom Grunde. Es kann daher auch nur metaphorisch ein Verhältnis genannt werden. Hier liegt das eine große Mysterium der Objektität des Willens."

Da haben wir sozusagen die Welt als Wille und Vorstellung in nuce. Die fiktionalistische Scheu, mit der Schopenhauer jetzt das Verhältnis des Willens zur Vorstellung betrachtet, hinderte ihn sonst nicht, dasselbe trotzdem nach verbotenen Analogien genauer zu bestimmen, wie das bunte Stufenreich der Willensobjektivationen in seiner Naturphilosophie zeigt. Bezeichnenderweise hat jene kritische Reflexion keinen Platz in den Druckschriften des Danziger Denkers gefunden.

32. Dogmen des Edlen — nicht ernst, bloß der Vernunft hingeworfene Befriedigung.

Eine längere, mehr populär stilisierte Betrachtung § 553 greift wieder in den ethischen Problemkreis ein. Sie bemüht sich um die Interpretation selbstloser Handlungsweise. Der „gewöhnliche Mensch" denkt nicht daran, fremde Übel durch teilweise Übernahme zu mildern; er macht also „zwischen sich und andern einen großen Unterschied". Dieser Unterschied beruht „eigentlich auf dem principio individuationis" und betrifft „nur die Erscheinung". Der „edle" Mensch dagegen ist „gleichsam vom principio individuationis weniger erfüllt". Das fremde Leiden „geht ihm fast so nahe als sein eignes, er tut vieles, um das Gleichgewicht herzustellen, versagt sich Genüsse, übernimmt Entbehrungen". Dieser Edle, meint Schopenhauer, vermag, „wenn er nicht etwa Philosoph ist", sein Tun nicht weiter zu rechtfertigen. „Mit den etwanigen Dogmen, die er damit in Verbindung zu bringen sucht, ist es ihm eigentlich nicht Ernst, diese sind nur da, um seiner Vernunft auf ihr beständiges Rechenschaftsfordern eine Befriedigung hinzuwerfen: an sich hat sein edles Handeln keinen Grund, es ist die Erscheinung der Modifikation, die sein Willen durch die Erkenntnis der Ideen erlitten hat."

Die kleine fiktionalistische Wendung, daß der Edle „gleichsam weniger vom principio individuationis erfüllt" sei, wollen wir nicht besonders urgieren. Immerhin sei angemerkt, daß die im Hauptwerke gedruckte Darstellung, die sich dem handschriftlichen Entwurfe sonst stark anschließt, in diesem Punkte abweicht. Es

heißt ohne fiktionalistischen Index: „das principium individuationis, die Form der Erscheinung, befängt ihn nicht mehr so fest". (I, § 66, 9ter Absatz, auch schon ed. princ. S. 537.) Wichtiger ist die Unterstellung, daß die etwaigen Rechtfertigungsversuche durch Dogmen von dem Edlen selbst nicht ernst genommen werden, sondern nur seiner Vernunft „eine Befriedigung hinwerfen" sollen. Sie findet sich **nicht** an der vom Manuskriptherausgeber verzeichneten Stelle des Hauptwerkes, sondern ist anderswohin geraten, und zwar nach S. 532 der ed. princ. Dort lesen wir:

„Bei guten Taten, deren Ausüber sich auf Dogmen beruft, muß man aber immer unterscheiden, ob diese Dogmen auch wirklich das Motiv dazu sind, oder ob sie, wie ich oben sagte, nichts weiter, als die scheinbare Rechenschaft sind, durch die jener seine eigene Vernunft zu befriedigen sucht, über eine aus ganz andrer Quelle fließende gute Tat, die er vollbringt, weil er **gut** ist, aber nicht gehörig zu erklären versteht, weil er kein Philosoph ist, und dennoch etwas dabei denken möchte. Der Unterschied ist aber sehr schwer zu finden, weil er im Innern des Gemütes liegt. Daher können wir fast nie das Tun anderer und selten unser eigenes ethisch richtig beurteilen."

Man sieht, daß nur eine freie Benutzung stattfand. Doch sind wörtliche Anklänge an das Manuskript unverkennbar. Die beiden letzten bescheidenen Sätze nehmen der Reflexion jeglichen Stachel. Die Stelle, auf welche Schopenhauer selbst zurückverweist, sei auch gleich angeführt. Es kann nur folgender Satz S. 530/31 der ed. princ. gemeint sein: „Die Dogmen haben für die Moralität bloß den Wert, daß der aus anderweitiger, bald zu erörtender Erkenntnis schon Tugendhafte an ihnen ein Schema, ein Formular hat, nach welchem er seiner eigenen Vernunft von seinem nichtegoistischen Tun, dessen Wesen sie, d. i. er selbst, nicht **begreift**, eine **meistens nur fingierte** Rechenschaft ablegt, bei welcher er sich gewöhnt hat, sich zufrieden zu geben." Eine gewisse Verwandtschaft mit unserem Manuskriptpassus ist auch hier noch zu spüren. Man beachte indessen, daß von einer „**meistens** nur fingierten Rechenschaft" gesprochen und auf den Faktor **gewohnheitsmäßiger** Befriedigung hingedeutet wird. Das sind wieder erhebliche Milderungen der handschriftlichen Konzeption, deren oben hervorgehobene Unterstellung eine fast beleidigende Schärfe hatte. Der unmittelbar folgende Satz S. 531 der ed. princ. kann in gleichem Sinne als Konzession verstanden

werden: „Zwar auf das Handeln, das äußere Tun, können die Dogmen starken Einfluß haben, wie auch Gewohnheit und Beispiel . . ., aber damit ist die Gesinnung nicht geändert“. Uns erinnert das Ganze an eine frühere, unter Nr. 26 analysierte Aufzeichnung des jungen Schopenhauer über die ethische Bedeutungslosigkeit der Begriffe, derzufolge „moralische Systeme und religiöse Dogmen“ für bloßen „Notbehelf der Vernunft“ erklärt wurden. Auch dort ließ sich eine maßvollere Formulierung des Gedankens in der Redaktion für das Hauptwerk konstatieren.

33. Spielendes Sprechen.

Ein kleines Scherflein zur Ästhetik des Als Ob steuert der unbenutzte Aphorismus § 577 bei, der einen bekannten Spieltypus echt fiktionalistisch interpretiert. „Ich rede bisweilen mit Menschen, so wie das Kind mit seiner Puppe redet: es weiß zwar, daß die Puppe es nicht versteht; schafft sich aber, durch eine angenehme wissentliche Selbsttäuschung, die Freude der Mitteilung.“

34. Fiktionalistische Deutung der ästhetischen Reizbarkeit für die Pflanzenwelt.

Mehr als ein zufälliges Gleichnis ist eine eigenartige Reflexion, die § 587 bringt. Schopenhauer sucht sich klarzumachen, weshalb die ästhetische Beschauung durch Eindrücke aus dem Pflanzen- und Mineralreiche leichter erregt werde, als durch solche aus der Tierwelt. Er meint: „Es ist, als dränge sich die Pflanzenwelt der Beschauung auf, als verlange sie nach dem Beschauer, weil, da sie selbst nicht unmittelbares Objekt ist, sie mittelbares werden möchte, durch fremde Hilfe. Der Gedanke ist sehr gewagt, aber bei inniger hingebender Betrachtung der Natur wird man seine Wahrheit erkennen.“

Das ist eine hübsche illustrative Fiktion, die der junge Denker selbst aber mit einer Hypothese zu verwechseln scheint. Denn der Schlußsatz deutet auf eine Bestätigung ihrer „Wahrheit“ hin. Bemerkenswert ist nun, daß die ganze Betrachtung im Hauptwerke I, § 39 zu Anfang, auch schon in der ed. princ. S. 290, Verwertung gefunden hat. Dabei wird das fiktive Moment etwas stärker betont und die Aufstellung zuletzt fast zurückgenommen.

Es sei aus dem etwas schwülstig geratenen, mit „gleichsam" und „man möchte sagen" gespickten Passus nur der charakteristische Schlußsatz angeführt: „Ich lasse übrigens diesen gewagten und vielleicht an Schwärmerei grenzenden Gedanken ganz und gar dahingestellt sein, da nur eine sehr innige und hingebende Betrachtung der Natur ihn erregen oder rechtfertigen kann". „Schwärmerei" ist bei Schopenhauer ein Ausdruck für „Fiktion" im üblen Sinne. Das „rechtfertigen" paßt ja übrigens gerade zur eigentlichen Fiktion, wie die „Philosophie des Als Ob" lehrt, nicht das „bestätigen".

35. Künstliches System zu lexikographischem Zweck.

Ein hoher Grad von fiktionalistischer Klarheit leuchtet aus der Skizze § 607 hervor. Schopenhauer erörtert da die Leistungsfähigkeit der Naturwissenschaften im Hinblick auf das philosophische Bedürfnis. Eine richtige Darstellung der „verschiedenen Potenzen der Objektivierung oder Manifestation des Willens" ist nur auf Grundlage eines „natürlichen Systems" erreichbar. „Nötig", namentlich für „manche praktische Zwecke der Naturwissenschaft" erscheint dem jungen Denker auch „ein vollständiges sicheres Verzeichnis aller Naturwesen", „ein Lexikon der Natur, in welchem aber jedes Wesen durch die sichersten, unzweideutigsten, exaktesten Kennzeichen bestimmt ist [Zz.] bloß damit man immer genau wisse, wovon die Rede ist. Hiezu wird das künstliche System wohl immer große Vorzüge haben: weil man möglichst die Zahl dabei zu Hilfe nehmen muß, indem alle andern Begriffe teils zu unbestimmte Grenzen haben, teils zu weit sind: und andrerseits die Übergänge der Naturwesen auch meist ohne scharfe Grenzen sind, die zudem nicht mit denen der Begriffe zusammenfallen". Bei dieser Gelegenheit verweist Schopenhauer auf die frühere Aufzeichnung § 324 über die Unzulänglichkeit der Begriffe und fährt dann folgendermaßen fort: „Künstliches und natürliches System werden schwerlich je zu vereinigen sein: weil das, was in dem einen eine unbedeutende Änderung macht [Zz.] z. B. ein Staubfaden mehr oder weniger, in dem andern eine sehr bedeutende verursacht, und die Natur sehr gesetzmäßig, aber nicht pedantisch ist. Das künstliche System muß, zu seinem löblichen Zweck, das Lächerliche einer [Zz.] aus einer willkürlichen Rücksicht (nämlich Überein-

stimmung zwischen der freien Natur und den bestimmten Begriffen) entspringenden Pedanterie nicht scheuen und daher so verfahren, wie Linné verfahren ist. Jeder Zweig der beschreibenden Naturlehre muß also zwei Systeme haben, ein natürliches zum philosophischen Zweck und ein künstliches zum lexikographischen Zweck."

Sonderbarerweise sind diese vortrefflichen Ausführungen Schopenhauers apokryph geblieben. Sie liefern einen schönen Beitrag zur gerechten Würdigung jener wichtigen „Halbfiktionen", die in allen künstlichen Einteilungen stecken. Der „lexikographische Zweck" ist ein sehr glückliches Schlagwort. Wenigstens eine indirekte Nachwirkung der Reflexion über das „künstliche System" läßt sich vielleicht aus einem Gleichnis der Parerga und Paralipomena entnehmen. Dort heißt es (Bd. II, § 127): „Des Linnaeus künstliches und arbiträr gewähltes Pflanzensystem kann durch kein natürliches ersetzt werden, so sehr auch ein solches der Vernunft angemessen wäre, und so vielfach es auch versucht worden; weil nämlich ein solches nie die Sicherheit und Festigkeit der Bestimmungen gewährt, die das künstliche und arbiträre hat. Ebenso nun kann die künstliche und arbiträre Grundlage der Staatsverfassung ... nicht ersetzt werden durch eine rein natürliche, welche, die besagten Bedingungen verwerfend, an die Stelle der Vorrechte der Geburt die des persönlichen Wertes, an die Stelle der Landesreligion die Resultate der Vernunftforschung usf. setzen wollte; weil eben, so sehr auch dieses alles der Vernunft angemessen wäre, es demselben doch an derjenigen Sicherheit und Festigkeit der Bestimmungen fehlt, welche allein die Stabilität des gemeinen Wesens sichern." Eine fiktionalistische Rechtfertigung konservativer Politik.

36. Seelenwanderung als Dogma und Mythos.

Das religiöse Gebiet berührt wieder einmal die gehaltvolle Aufzeichnung § 626. Es seien wenigstens die Kernsätze daraus zitiert.

„Eine Seelenwanderung als Dogma aufgestellt, wäre ein falsches Dogma, nämlich eine eigentliche Verwechselung der Erscheinung mit dem Ding an sich", was Schopenhauer noch genauer erkenntnistheoretisch begründet. „Seelenwanderung aber als Mythos aufgestellt, ist vortrefflich, als Abbild der Wahrheit, der Erkenntnis nach dem Satz vom Grunde akkommodiert, zum praktischen Gebrauch, nämlich als Regulativ des Handelns,

von dessen Bedeutung dieser Mythos der Spiegel ist. Ganz analog dem Mythos von einem Eintritt des Individui durch den Tod in eine ganz andre Welt, in der es Vergeltung seiner Taten durch einen gerechten Richter findet, welchen Mythos Kant als den einzig passenden zur Erläuterung der moralischen Bedeutung der Handlungen und als Regulativ derselben aufstellte und praktischen Vernunftglauben nannte, [Zz.] indem er ihn zugleich als Dogma leugnete und widerlegte. Der indische Mythos hat jedoch große Vorzüge vor diesem: teils weil er der Wahrheit sich enger anschließt, teils weil er weniger transzendent ist", welches letztere der junge Philosoph durch eine Reihe von Details illustriert. Diese Aufzeichnung ist mit teilweise wörtlicher Anlehnung in § 63 von Bd. I des Hauptwerkes wiederzufinden, auch bereits in der ed. princ. S. 512. Das wohlwollende Referat über Kant macht die frühere satirische Brandmarkung der Postulate als Philistereien reichlich wieder gut. Doch gerade dies fehlt in der gedruckten Darstellung. Nur die technische Bezeichnung des Königsberger Philosophen ,,Postulat der praktischen Vernunft" wird erwähnt, um ausschließlich auf den indischen Mythos Anwendung zu finden.

37. Luthers Lehre vom seligmachenden Glauben als Gewand philosophischer Wahrheit.

In § 645 sucht Schopenhauer Luthers Lehre, ,,daß nicht die Werke, sondern der Glaube selig mache" philosophisch auszulegen, indem er die dabei vorausgesetzte Erlösungsbedürftigkeit mit der Willensverneinung in Zusammenhang bringt. Er schließt die subtile Dialektik mit den fiktionalistischen Worten: ,,So ist also jenes echt evangelische Dogma, das der rohen und platten Ansicht als eine Absurdität erscheinen muß, das Gewand, in welchem die vollkommene philosophische Wahrheit, sehr künstlich, vorgetragen wurde". Auch diese Reflexion ist mit wörtlichen Anlehnungen in das Corpus des Hauptwerkes aufgenommen (I, § 70 gegen Schluß, auch schon ed. princ. S. 582 f.). Ihr fiktionalistischer Charakter liegt auf der Hand.

38. Selbstaufhebung des Willens als summum bonum.

Ein in Dresden 1817 konzipierter Aphorismus § 647 erinnert an die Relativität dessen, was man ,,gut" nennt. Es befriedige den Willen nie so vollkommen, daß sein Begehren aufhöre. Und

nun wird demgegenüber die Selbstaufhebung des Willens betont und folgendermaßen illustriert: „Weil aber diese Selbstaufhebung (sc. des Willens) die völlige und absolute Beruhigung des Willens ist, so könnte man sie bildlich und im Vergleich mit den bedingten und zeitlichen Beruhigungsmitteln des Willens, die wir alle gut nennen, das absolute Gut, höchste Gut, summum bonum nennen".

Man bedenke, ein höchstes Gut ist ja im eigentlichen Sinne unmöglich. Der Pessimismus Schopenhauers gräbt diesem Ideal die Wurzel ab. Trotzdem wird die Bezeichnung davon festgehalten und auf etwas übertragen, das in der entgegengesetzten Richtung liegt, wie alle gewöhnlichen Güter. Diese Fiktion ist wieder ein geschickter methodischer Kniff. Denn dadurch erhält der unbestimmte, schwer schätzbare Begriff der Willensverneinung Anteil an dem nachwirkenden Wertnimbus des ehemaligen Ideals. Die gedruckte Formulierung des Aphorismus, die uns im Hauptwerke (I, § 65, Absatz 4, auch schon in der ed. princ. S. 521 f.) begegnet, gibt der Fiktion noch mehr Gravität und eine neue, sehr feine Nuance. „Er (sc. der Wille)", so heißt es hier, „ist das Faß der Danaiden: es gibt kein höchstes Gut, kein absolutes Gut für ihn; sondern stets nur ein einstweiliges. Wenn es indessen beliebt, um einem alten Ausdruck, den man aus Gewohnheit nicht ganz abschaffen möchte, gleichsam als emeritus, ein Ehrenamt zu geben; so mag man, tropischerweise und bildlich, die gänzliche Selbstaufhebung und Verneinung des Willens, die wahre Willenslosigkeit, als welche allein den Willensdrang für immer stillt und beschwichtigt, allein jene Zufriedenheit gibt, die nicht wieder gestört werden kann, allein welterlösend ist . . . — das absolute Gut, das summum bonum nennen . . ."

39. Tugendübung nach philosophisch-vernünftigem Dogma — Blendwerk, aber teilweise doch gut.

Wieder einmal berührt Schopenhauer in der Aufzeichnung § 653 die Bedeutung des begrifflichen Faktors für die ethische Praxis. Man wird an manche Gedanken der unter Nr. 29 (Der fingierte Charakter des Pedanten) besprochenen Reflexion zurückerinnert, doch hat das Ganze ein eigenartiges Gepräge, das Aufmerksamkeit verdient. Nachdem Schopenhauer eine Tugendübung im Hinblick auf ein besseres Jenseits kurz als „bloße Klugheit"

gebrandmarkt, fährt er folgendermaßen fort: „Wer dasselbe tut, bewogen durch irgendein philosophisch-vernünftiges Dogma, z. B. die Lehre von der Vollkommenheit oder den kategorischen Imperativ; der macht eigentlich sich selbst ein Blendwerk vor, darin er besser scheint, als er ist: denn seine innerste Gesinnung ist nicht verändert und sein Tun nicht aus ihr hervorgehend noch ein Abbild derselben: denn sie widerspricht seinem Tun, welches er nur durch einen Zwang, nach einem Begriff, leistet. Auch wird solcher Zwang meistens nicht von Dauer sein und der Charakter, der unveränderliche, sein Recht wieder geltend machen. Doch hat jener Zwang das Gute, daß eben er beitragen kann, die echte Gesinnung herbeizuführen, d. h. seinen Willen zum Leben zu brechen.“ Hier wird ähnlich wie im Falle des Pedanten sozusagen eine künstliche Aufmachung des Charakters angenommen, die zunächst unzweideutige Mißbilligung erfährt, zuletzt aber doch als relativ nützlich erscheint, insofern sie die Willensverneinung vorbereiten könne. Die Kriterien der echten Fiktion sind danach zweifellos erfüllt. Das positive Moment hat allerdings nur einen matten Ausdruck gefunden. Gerade der hier herausgehobene fiktionalistische Passus der in den übrigen Teilen vielfach benutzten längeren Aufzeichnung ist merkwürdigerweise apokryph geblieben. Vielleicht hat er aber indirekt mildernd mitgewirkt bei der definitiven Redaktion ähnlicher Gedanken.

40. Abstrakte Formeln als Hilfsmittel konfliktfähiger Motive.

Noch einen weiteren Ansatz zur ethischen Würdigung des Abstrakten unternimmt der junge Denker in der Skizze § 664. Es wird hier betont, daß die Motive in abstracto vergegenwärtigt sein müssen, damit es zu einem Kampfe unter ihnen kommen kann und das siegende Motiv die Beschaffenheit unseres Willens bekundet. „Hierauf beruht eigentlich der Wert [Zz.] und Nutzen aller Ethik überhaupt, sei sie religiös oder philosophisch: denn die unmittelbare Wirkung ethischer Motive ist ebenfalls an die Anschauung gebunden, aber an Anschauung der Idee des Lebens...“ „Diese anschauliche Erkenntnis haben und sie so wie ich“ — sagt Schopenhauer stolz — „rein philosophisch in abstracto aussprechen, ist aber zweierlei: letzteres ist sogar noch nie der Fall gewesen: aber irgendeine abstrakte Formel mußte man immer für

jene Erkenntnis haben, eine philosophische oder mythische, z. B. kateg[orischer] Imperativ oder Vollkommenheit oder Wille Gottes oder irgendeine: erst nachdem das ethische Motiv, eigentlich Quietiv, an so eine Formel gebunden ist, kann es jederzeit mit egoistischen Motiven in Konflikt treten, welcher Konflikt für die Vernunft und in abstr[acto] vor sich geht." Das ist eine für ethische Abstraktionen aller Art ziemlich günstige Auffassung, die positiven Fiktionalismus bekundet.

Leider bringt der nächste Satz einen Mißton in die schöne Harmonie. „Die fortschreitende Aufklärung vernichtet aber allmählich jede falsche Formel, und soll dann nicht auch ihr ethischer Gehalt für falsch gelten, so muß eine richtigere an ihre Stelle treten: die letzte, von mir ausgesprochene, als die der vollendeten philosophischen Erkenntnis — hier regt sich der titanische Trotz Schopenhauers — kann nicht falsch befunden werden, setzt aber die höchste Besonnenheit der Menschheit voraus, den Gipfel der Aufklärung und Phil[osophie]." Dies ist nach dem fiktionalistischen Ansatze eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*. Denn wenn abstrakte Formeln bloß Hilfsmittel für die ethische Motivbildung sein sollen, kommt ihnen wohl Zweckmäßigkeit oder Unzweckmäßigkeit, aber nicht Wahrheit oder Falschheit zu. Übrigens scheint diese Skizze in den Werken des Philosophen gar nicht verwertet worden zu sein.

41. Das Aufgeben des Willens — ein Zustand im metaphorischen Sinne.

Ein merkwürdiges Geständnis macht Schopenhauer in der Aufzeichnung § 676 (aus dem Jahre 1817). „Würde gefragt nach einer positiven Darstellung des Zustandes, der als Resultat meiner Ethik nur negativ ausgesprochen ist, Aufgeben des Willens; so ist die Antwort, daß, weil wir Wille zum Leben sind, jener Zustand (auch das Wort ist hier ganz und gar Metapher) für uns Nichts und wir für ihn Nichts sind und der alte Satz der Pythagoreer, daß nur Gleiches von Gleichem erkannt wird, grade hier die Erkenntnis unmöglich macht, wie er sie bei allem, was Wille zum Leben ist, unmöglich macht." Die fiktionalistische Kautele, die der junge Denker beim Gebrauche des Wortes „Zustand" beobachtet, beweist, wie vorsichtig er sich damals dem metaphysischen Mysterium zu nahen sucht. Sachlich ist klar,

daß von Zuständen streng genommen nur in der Erscheinungssphäre gesprochen werden darf, über die aber eben die Willensverneinung hinausgeht. Geschieht es trotzdem, so erscheint nur ein metaphorischer Gebrauch des verbotenen Wortes angemessen, wie wir bei Schopenhauer sehen. Die Aufzeichnung hat ihre Spuren gelassen mitten in § 71 von Bd. I des Hauptwerkes (auch schon in der ed. princ. auf S. 587). Es wird aber hier das Wort „Zustand" ohne fiktionalistische Kautele gebraucht und nur angedeutet, daß jener geheimnisvolle Zustand nicht Erkenntnis sein kann, weil er nicht mehr die Form von Subjekt und Objekt hat. Das wollen wir nicht zum Beleg für das Vaihingersche Gesetz pressen und eine Dogmatisierung der Fiktion behaupten. Indirekt verrät sich nämlich doch die Nachwirkung der fiktionalistischen Kautele, insofern ja vor einer voreiligen Auslegung des „Zustandes" gleichsam durch ein abschreckendes schematisches Beispiel gewarnt wird und sich an jener Stelle sonst die Neigung bemerkbar macht, das ominöse Wort durch ein abstrakteres zu ersetzen.

Zusammenfassung.

Nachdem die lange Durchmusterung der Schopenhauerschen Erstlingsmanuskripte beendigt ist, wollen wir noch einmal einen Überschlag über die Hauptergebnisse machen.

Schon rein quantitativ dürften die fiktionalistischen Gedanken des jungen Schopenhauer überraschen. Ihre Häufigkeitsziffer beträgt etwa 40. Denn wenn bei der fortlaufenden Numerierung der einzelnen Reflexionen im vorstehenden Abschnitte auch einige Male dogmatische bzw. hypothetische Umformungen miteinbegriffen sind, so läßt sich doch andererseits auch noch mancher Ersatz auftreiben, der die Lücken reichlich ausfüllt. In mehreren Fällen, die formal unverkennbar fiktionalistische Färbung hatten, war ich im Zweifel, ob sie sachlich bedeutsam genug wären, und ließ sie beiseite. Die Häufigkeitsziffer 40 dürfte mithin nicht zu hoch gegriffen sein.

Wenn man nun die vierzig Fälle selbst noch schärfer siebt und ähnliche Fälle nur als einen Fall zählt, so bleibt trotzdem eine stattliche Zahl übrig. Eine unbestreitbare untere Grenze stellen die tatsächlichen *ἅπαξ νοούμενα* dar. Deren gibt es 18. Dann kommen also 22 auf das Konto der Fälle mit Varianten oder Parallelen. Diesen 22 dürften mindestens 6 verschiedene

Sammeltitel entsprechen. Demgemäß würde die obere Grenze bei verschärfter Zählung 24 betragen.

Aber man soll die Stimmen wägen und nicht zählen.

Im allgemeinen bearbeitet das fiktive Denken des jungen Schopenhauer gerade Begriffe, die zu wichtigen Grundpfeilern des nachmaligen Systems geworden sind: Willensmagie, Willensverneinung, ästhetische Kontemplation, Mythos, Kampf der Willensobjektivationen, um nur die bedeutendsten zu nennen. Meist konnten wir positive, z. T. wörtliche, Nachwirkungen der einzelnen Fiktionen in den gedruckten Werken nachweisen. Sonst machten sich wenigstens indirekte Spuren davon bemerkbar. Man darf wohl sagen, daß von der fiktionalistischen Jugendweisheit des Denkers nichts Wesentliches verloren gegangen ist.

Besonders interessant war es, die Umbildungen zu studieren, die die ursprünglichen Fiktionen bei ihrem Übergange in die literarische Öffentlichkeit erfuhren. Einerseits besteht eine Tendenz zur Dogmatisierung, wofür die Magie-Fiktion wohl das lehrreichste Beispiel war, andererseits regt sich auch ein Trieb zur Verschärfung des fiktiven Charakters, die schon im sprachlichen Ausdruck vielfach unverkennbar hervortrat. Die *ὁδὸς ἄνω* und die *ὁδὸς κάτω* des Vaihingerschen Gesetzes von der Ideenverschiebung sind gleichermaßen bestätigt worden. Sogar innerhalb der Manuskripte konnten wir einige „Ideenverschiebungen" demonstrieren.

Wenn wir die ganze Schar der Fiktionen in den Erstlingsmanuskripten noch einmal überschauen, so heben sich vor unsern Blicken zwei Haupttypen ziemlich deutlich voneinander ab. Der eine Haupttypus ist sozusagen erkenntnistheoretischer Gewissenhaftigkeit entsprungen. Der junge Philosoph scheint überhaupt — wohl unter dem Einfluß des Gedankenkreises der Doktordissertation — auf peinliche Strenge im Gebrauche der Begriffe bedacht zu sein. Sobald ihm eine Bezeichnung aufstößt, die irgendwie unangemessen erscheint, vermerkt er den Mangel sofort. Hält er sie trotzdem fest, weil ein passender Ersatz nicht zu beschaffen ist, so muß er sie eben als Fiktion nehmen. Man erinnere sich an jene Fälle, wo meist nur kurz der metaphorische Sinn gewisser, an sich harmloser termini betont wurde. Das ist der eine Haupttypus.

Der andere Haupttypus wurzelt gewissermaßen in prophetischer Begeisterung. Schopenhauer möchte seine philosophische Lehre nicht nur in abstracto vortragen, sondern auch

in concreto predigen, damit sie zur volleren Wirkung gelange. Dabei ergibt sich von selbst das Bedürfnis nach einer packenden mythischen Darstellungsform. Statt nun neue Mythen zu erfinden, deutet er seine Ideen in altüberlieferte Mythen hinein. Davon haben wir mehrere sehr eindrucksvolle Proben kennen gelernt. Der warme enthusiastische Ton, der bei diesen prophetischen Fiktionen — wie ich sie nennen möchte — anklingt, macht schon äußerlich ihre Eigenart kenntlich im Gegensatze zu den kühlen erkenntnistheoretischen Fiktionen.

Diese Fiktionentypen scheinen mir zugleich ein getreues Spiegelbild der beiden philosophischen Ahnherren zu sein, die Schopenhauer selbst mit Stolz für sich in Anspruch nahm. Die prophetischen Fiktionen ähneln den Mythen, in die Platon seine letzte Weisheit zu kleiden liebte. Die erkenntnistheoretischen Fiktionen atmen durchaus den Geist des Vernunftkritikers Kant.

II. Fiktionalistische Gedanken in den Werken, Briefen und Gesprächen Schopenhauers.

Der Leser erschrecke nicht vor dieser Überschrift. Nun soll nicht eine ebensolange oder gar noch längere Berichterstattung folgen als im ersten Abschnitte. Eine große Masse von Fiktionen ist dadurch schon vorweggenommen, daß ich allemal die Nachwirkungen der Manuskriptreflexionen in den Werken verfolgte. Die bloß weitergesponnenen Fiktionen bleiben also jetzt beiseite. Es kommen nur die neuen Ansätze in Betracht. Und selbst von diesen sollen nur auserlesene Exemplare demonstriert werden, denen eine gewisse typische Bedeutung eignet.

42. Nutzen der Begriffe.

Aus dem Erstdruck der Doktordissertation (1813) möchte ich gleich eine hübsche Bemerkung über den Nutzen der Begriffe erwähnen. Sie bezieht sich — wenn auch ohne terminologisches Bewußtsein — auf das, was die „Philosophie des Als-Ob" treffend „neglektive Fiktion" nennt.

„Eben dadurch aber", so heißt es (§ 28), „daß Begriffe weniger in sich enthalten als die Vorstellungen, davon sie wieder Vorstellungen sind, sind sie leichter zu handhaben als diese und verhalten sich zu ihnen ungefähr wie die Formeln in der Arith-

metik zu den Denkoperationen, aus denen sie hervorgegangen sind und die sie vertreten. Sie enthalten von vielen Vorstellungen, deren Vorstellungen sie sind, grade nur den Teil, den man eben braucht, statt daß, wenn man die Vorstellungen selbst durch die Phantasie vergegenwärtigen wollte, man gleichsam eine Last von Unwesentlichem mitschleppen müßte und dadurch leicht verwirrt würde: jetzt aber, durch Anwendung von Begriffen, denkt man nur die Teile und Beziehungen aller dieser Vorstellungen, die der jedesmalige Zweck erfordert." In der zweiten Auflage (1847) hat Schopenhauer die Betrachtung noch weiter ausgebaut, namentlich auch durch illustrative Zutaten, die das Ganze wirkungsvoller machen. Unmittelbar auf das oben zitierte Stück läßt er z. B. den Satz folgen: „Ihr (sc. der Begriffe) Gebrauch ist demnach dem Abwerfen unnützen Gepäckes oder auch dem Operieren mit Quintessenzen, statt mit den Pflanzenspezies selbst, mit der Chinine statt der China, zu vergleichen". (§ 27, die Paragraphierung der 2. Auflage ist nämlich eine andere.)

43. Der empirische Charakter als Erscheinung eines außerzeitlichen, gleichsam permanenten Zustandes oder universalen Willensaktes.

Die interessanteste fiktionalistisch gefärbte Äußerung der Doktordissertation steht in dem langen § 46, der merkwürdigerweise in der zweiten Auflage ganz gestrichen worden ist. Er handelt über Motiv, Entschluß, empirischen und intelligiblen Charakter. Die für uns wichtige Stelle lautet:

„Da diese Äußerungen des empirischen Charakters zerstückelt sind, aber auf Einheit und Unveränderlichkeit desselben deuten, muß er als Erscheinung eines gar nicht erkennbaren, außer der Zeit liegenden gleichsam permanenten Zustandes des Subjekts des Willens gedacht werden. Ich sage gleichsam permanenten Zustandes, denn Zustand und permanent sind nur in der Zeit, aber für das Außerzeitliche ist kein Ausdruck möglich. Vielleicht bezeichne ich das Gemeinte besser, obwohl auch bildlich, wenn ich es einen außer der Zeit liegenden universalen Willensakt nenne, von dem alle in der Zeit vorkommenden Akte nur das Heraustreten, die Erscheinung sind. Kant hat dieses den intelligiblen Charakter genannt (vielleicht hieße es richtiger der inintelligible) . . ."

Diese Reflexion erinnert z. T. an die unter Nr. 40 besprochene Aufzeichnung der Erstlingsmanuskripte, wo „das Aufgeben des Willens" auch nur im metaphorischen Sinne „Zustand" heißen sollte. Hier erfahren wir, daß der — sozusagen — unaufgegebene Wille für unser Begreifen mindestens die gleiche Schwierigkeit bietet. Genau genommen enthält der Ausdruck „permanenter Zustand" zwei Fiktionen: denn nicht bloß „Zustand", sondern auch „permanent" gilt ausschließlich für die zeitliche Sphäre. Darum versieht Schopenhauer den zwiefach unzulässigen Ausdruck mit der fiktionalistischen Schutzmarke „gleichsam". Er ist aber selbst nicht zufrieden und schlägt sofort noch einen Ersatzausdruck vor, der besser, obwohl auch bildlich sei, also eine verbesserte Fiktion. So haben wir eine faßliche Formel für Kants „intelligiblen Charakter", der nach Schopenhauers witziger Zwischenbemerkung eigentlich „inintelligibler" heißen müßte. Welchen Wert der Danziger Philosoph auf seine Formel später legte, zeigt am besten die Tatsache, daß das Hauptwerk (durch alle Auflagen) eigens diesen „in der einleitenden Abhandlung (= Dissertation) gebrauchten besten Ausdruck" für „das Verhältnis" der beiden Charaktere — allerdings ein wenig modifiziert — wiederholt: es heißt nämlich, „daß der intelligible Charakter des Menschen als ein außerzeitlicher, daher unteilbarer und unveränderlicher Willensakt zu betrachten sei, dessen in Zeit und Raum und allen Formen des Satzes vom Grunde entwickelte und auseinandergezogene Erscheinung der empirische Charakter ist" (I, § 55). Die editio princeps nennt sogar S. 416 noch den nachmals unterdrückten § 46. Wir können zugleich konstatieren, daß sich der fiktive Index der fraglichen Formel, wenn auch in etwas weitbauschigerer, zarterer Einkleidung („bester Ausdruck, um das Verhältnis beider faßlich zu machen", „als . . . zu betrachten"), erhalten hat. Die genaue Formel der Doktordissertation ist übrigens in den Vorlesungen Schopenhauers benutzt worden, wie wir aus der Deussenschen Ausgabe des Manuskripts (X, S. 46) entnehmen können, sogar mit teilweise wörtlicher Anlehnung an die umrahmenden Ausdrücke. Auch die vorläufige Fassung ist dort erwähnt. Dazu der Zusatz: „Gleichsam permanenten Zustandes, ist metaphorisch". Bei der genauen Formel fehlt ein deutlicher fiktionalistischer Index. Doch klingt er vielleicht in der Wendung „so müssen wir uns . . . denken als" an. Möglich wäre auch, daß Schopenhauer im Vorlesungstone sich dogmatischer ausdrückte,

als er dachte, um den Hörern etwas Bestimmtes und Sicheres zu bieten. Die modifizierte Formel endlich („ein außerzeitlicher, daher unteilbarer und unveränderlicher Willensakt") kommt an einer anderen Stelle der Vorlesungen (S. 392) gleichfalls vor. Wichtiger aber ist folgendes.

Noch im hohen Alter fand der Danziger Philosoph eine außerordentliche Gelegenheit, seine Fiktion eines außerzeitlichen Willensaktes selbst als solche zu verteidigen. Es war der scharfsinnige Johann August Becker, der am 10. September 1844 u. a. die Undenkbarkeit einer Willensverneinung bei Annahme eines außerzeitlichen Willensaktes dem Meister brieflich vorhielt. Die Antwort, die darauf erfolgte, beweist klar, daß Schopenhauer die fragliche Annahme nach wie vor nur fiktionalistisch verstand und verstanden wissen wollte. Sie ist zugleich eine glänzende Rechtfertigung der fiktiven Methode. Schopenhauer erklärte: „Daß der intelligible Charakter eines Menschen ein außerzeitlicher Willensakt sei, habe ich nicht als objektive Wahrheit, oder als adäquaten Begriff des Verhältnisses zwischen Ding an sich und Erscheinung dargestellt; vielmehr bloß als Bild und Gleichnis, als figürlichen Ausdruck der Sache, indem ich sagte, man könne, um sich die Sache faßlich zu machen, sie so denken. Wir bedürfen nämlich für alle unsre Erkenntnisse, so abstrakt sie auch sein mögen, der Grundlage eines anschaulichen Schemas: ein solches aber hat stets Raum und Zeit zur Form. Hingegen wirkliche Vorgänge im Dinge an sich zu beschreiben, wäre transzendent: ich aber bleibe überall immanent." (Schopenhauers Briefe, ed. Grisebach, S. 100f.) Das war eine geschickte apologetische Ausnutzung der Fiktion. Wir werden bald noch ähnliche Fälle kennen lernen. Einstweilen wollen wir aber erst das Hauptwerk ein wenig durchmustern.

44. Kontrastierung der tierischen Kunsttriebe und des magnetischen Hellsehens.

Im naturphilosophischen Teile des Hauptwerkes (I, § 27 gegen Schluß, auch schon in der ed. princ. S. 219f.) kontrastiert Schopenhauer zwei Erscheinungen, die auf einem sonderbaren Ineinanderwirken von Gegensätzen beruhen sollen. Der fiktive Charakter der Konstruktion ist unverkennbar. Wir haben sogar im buchstäblichen Sinne eine Als-Ob-Betrachtung vor uns. „Es scheint,"

sagt der Philosoph, „als ob diese vernunftlose Erkenntnis nicht in allen Fällen hinreichend zu ihrem Zwecke gewesen sei und bisweilen gleichsam einer Nachhilfe bedurft habe. Denn es bietet sich uns die sehr merkwürdige Erscheinung dar, daß das blinde Wirken des Willens und das von der Erkenntnis erleuchtete, in zwei Arten von Erscheinungen, auf eine höchst überraschende Weise, eines in das Gebiet des andern hinübergreifen. Einmal nämlich finden wir, mitten unter dem von der anschaulichen Erkenntnis und ihren Motiven geleiteten Tun der Tiere, ein ohne diese, also mit der Notwendigkeit des blindwirkenden Willens vollzogenes, in den Kunsttrieben, welche, durch kein Motiv, noch Erkenntnis geleitet, das Ansehen haben, als brächten sie ihre Werke sogar auf abstrakte, vernünftige Motive zustande. Der andere diesem entgegengesetzte Fall ist der, wo umgekehrt das Licht der Erkenntnis in die Werkstätte des blindwirkenden Willens eindringt und die vegetativen Funktionen des menschlichen Organismus beleuchtet: im magnetischen Hellsehen (ed. princ.: im tierischen Magnetismus)." Neu ist hieran natürlich nicht die fiktive Charakteristik der tierischen Kunsttriebe als vernunftartiger Akte, sondern die Zusammenstellung mit dem entgegengesetzten Falle des magnetischen Hellsehens. Einerseits liegt sozusagen eine bewußtlose Form von Vernunftleistungen vor, andererseits eine bewußte Form sonst blindwirkender Prozesse. Das denkt sich Schopenhauer als ein konkurrierendes Hinübergreifen des Bewußten in den Bereich des blinden Wirkens und umgekehrt des blinden Willens in den Bereich des bewußten Wirkens. Ich möchte dies eine fiktive Kontrastierung nennen. Es läßt sich sogar noch ihr handschriftliches Embryostadium nachweisen, in Gestalt eines kleinen Zusatzes zu § 512 der Erstlingsmanuskripte. Wir nahmen bei unserer Musterung davon nicht besonders Notiz, da die dortige Formulierung keinen fiktionalistischen Hintergedanken zu haben scheint. Es wird sozusagen mit naivem Dogmatismus ein Ineinandergreifen des blinden Wirkens des Willens und des von der Erkenntnis begleiteten behauptet. Selbst die auffälligen Handlungen der Tiere sind fiktionslos charakterisiert. „So finden wir", heißt es nämlich (a. a. O. § 512), „besonders unter den der Erkenntnis bedürfenden Erscheinungen noch einige, die ohne diese geschehen, obgleich sonst jenen ganz ähnlich, dies sind die Handlungen der Tiere aus Instinkt." Hiernach ist aus einer naiv dogmatischen Konzeption in der gedruckten Ausarbeitung eine Fiktion

geworden. Diese Fiktion behauptet sich durch alle Auflagen des Hauptwerkes, hat aber noch im Ergänzungsbande eine weitere parallel laufende Nebenbetrachtung angeregt. Eine lehrreiche Probe von der Fruchtbarkeit des fiktiven Denkens. In der Nebenbetrachtung ist offenbar aus der fiktiven Antithese der ursprünglichen Kontrastierung eine fiktive Synthese entwickelt worden, die auf nichts Geringeres hinausläuft, als eine somnambulistische Theorie des tierischen Instinktes.

45. Die Insekten gewissermaßen natürliche Somnambulen.

Nachdem Schopenhauer die Wichtigkeit des Gangliensystems für alle instinktiven Akte genauer auseinandergesetzt hat, fährt er (a. a. O. II, Kap. 27, Abs. 2) folgendermaßen fort: „Eben weil das instinktive Tun und die Kunstverrichtungen der Insekten hauptsächlich vom Gangliensystem aus geleitet werden, gerät man, wenn man dieselben als allein vom Gehirn ausgehend betrachtet und demgemäß erklären will, auf Ungereimtheiten, indem man alsdann einen falschen Schlüssel anlegt. Der selbe Umstand gibt aber ihrem Tun eine bedeutsame Ähnlichkeit mit dem der Somnambulen, als welches ja ebenfalls daraus erklärt wird, daß, statt des Gehirns, der sympathische Nerv die Leitung auch der äußeren Aktionen übernommen hat: die Insekten sind demnach gewissermaßen natürliche Somnambulen. Dinge, denen man geradezu nicht beikommen kann, muß man sich durch eine Analogie faßlich machen ...“ Das ist ein fiktionalistischer Schlager, wenn man dem Philosophen auch nur bis hierher folgt.

Aber er spinnt die geistreiche fiktive Theorie noch weiter aus, so daß sie immer konkretere Form annimmt. Unter anderem wird das, was man heute posthypnotische Suggestion nennt, in einem besonderen Falle herangezogen und zur Aufhellung des instinktiven Mechanismus der Insekten geschickt verwertet. Man möchte meinen, daß die in der letzten Auflage noch beträchtlich ergänzten empirischen Instanzen die Fiktion in eine Hypothese verwandeln sollen. Der Philosoph erklärt aber selbst, wohl um solcher Interpretation seiner Darlegungen vorzubeugen, zum Schluß dieser Nachträge vorsichtig, daß dies alles „uns den Schlüssel zu einem analogischen Verständnis des Instinkts und der Kunsttriebe“ liefere. Der Sachverhalt ist so klar, daß sich jede weitere Analyse erübrigt.

46. Der Wahncharakter des Instinkts.

Schopenhauer hat das Instinktproblem noch in einer tieferen Weise behandelt, die gerade fiktionalistisch von größtem Interesse ist. Ich meine das berühmte Kapitel ,,Metaphysik der Geschlechtsliebe" im Ergänzungsbande des Hauptwerkes, zu dem der Philosoph nachmals noch einen längeren Zusatz machte — ein Zeichen dafür, wie wichtig ihm der ganze Gedankenkreis erschien. Die Analyse des menschlichen Sexualinstinkts ist hier mit bewundernswertem Geschick zu einer allgemeinen Instinkttheorie erweitert. Für uns genügen die Kernsätze der Theorie. ,,Zwar hat die Gattung auf das Individuum ein früheres, näheres und größeres Recht, als die hinfällige Individualität selbst: jedoch kann, wann das Individuum für den Bestand und die Beschaffenheit der Gattung tätig sein und sogar Opfer bringen soll, seinem Intellekt, als welcher bloß auf individuelle Zwecke berechnet ist, die Wichtigkeit der Angelegenheit nicht so faßlich gemacht werden, daß sie derselben gemäß wirkte. Daher kann, in solchem Falle, die Natur ihren Zweck nur dadurch erreichen, daß sie dem Individuo einen gewissen Wahn einpflanzt, vermöge dessen ihm als ein Gut für sich selbst erscheint, was in Wahrheit bloß eines für die Gattung ist, so daß dasselbe dieser dient, während es sich selber zu dienen wähnt; bei welchem Hergang eine bloße, gleich darauf verschwindende Chimäre ihm vorschwebt und als Motiv die Stelle einer Wirklichkeit vertritt. Dieser Wahn ist der Instinkt (II, Kap. 44, 8. Absatz)." Die Innenseite des instinktiven Wahns erfahren wir allein an uns selbst, was nun Schopenhauer an dem Beispiel des Sexualinstinkts genauer darlegt. Dann kommt der Schluß auf die Verhältnisse bei den Tieren. ,,Ohne Zweifel sind auch diese von einer Art Wahn, der ihnen den eigenen Genuß vorgaukelt, befangen, während sie so emsig und mit Selbstverleugnung für die Gattung arbeiten, der Vogel sein Nest baut, das Insekt den allein passenden Ort für die Eier sucht, oder gar Jagd auf Raub macht, der, ihm selber ungenießbar, als Futter für die künftigen Larven neben die Eier gelegt werden muß, die Biene, die Wespe, die Ameise ihrem künstlichen Bau und ihrer höchst komplizierten Ökonomie obliegen. Sie alle leitet sicherlich ein Wahn, welcher dem Dienste der Gattung die Maske eines egoistischen Zweckes vorsteckt. Um uns den innern oder subjektiven Vorgang, der den Äußerungen des Instinkts zum

Grunde liegt, faßlich zu machen, ist dies wahrscheinlich der einzige Weg" (II, Kap. 44, 9. Absatz). Nach dem letzten Satze ist Schopenhauers Übertragung des Wahngedankens auf den tierischen Instinkt nur als Fiktion gemeint. Schon insofern haben wir diese Konstruktion zu beachten und in unsere Sammlung aufzunehmen. Aber auch das Wahnprinzip selbst ist ein folgenreicher Ansatz zum Fiktionalismus, regt sich doch darin die dunkle Ahnung, daß es zweckmäßige Irrtümer gibt, von denen die Erhaltung des Lebens wesentlich abhängt. Denken wir uns solche Irrtümer mit Bewußtsein gesetzt und bejaht, so befinden wir uns auf der Höhe eigentlicher Fiktionen. Von dieser Richtung her mag besonders Nietzsches Fiktionalismus Impulse erhalten haben, worauf Vaihinger bereits auf S. 771 der „Philosophie des Als Ob" mit Recht hindeutete. Es ließe sich zudem die ganze Wahntheorie als ein Stück von Metaphysik des Fiktiven auffassen. Schopenhauer zeigt gleichsam, daß der schaffende Lebenswille selbst Fiktionen braucht, um indirekt gewisse Ziele zu erreichen, die auf direktem Wege unerreichbar sind. Natura fictrix! Mit diesem Stichworte bezeichnen wir am besten diese wichtige Erkenntnis. Wieweit übrigens der Danziger Philosoph selbst in der Ausmalung der natura fictrix gegangen ist, beweist u. a. der merkwürdige Versuch, sogar die Päderastie zu einem zweckmäßigen Vorbeugungsmittel im Interesse der Spezies zu stempeln. Das Laster findet sich nämlich gerade bei der absterbenden sowie bei der unreifen Zeugungskraft, „welche der Spezies Gefahr drohen." Und nun spricht Schopenhauer ganz fiktionalistisch: „. . . . wiewohl sie alle beide aus moralischen Gründen pausieren sollten; so war hierauf doch nicht zu rechnen; da überhaupt die Natur das eigentlich Moralische bei ihrem Treiben nicht in Anschlag bringt. Demnach griff die, infolge ihrer eigenen Gesetze, in die Enge getriebene Natur, mittels Verkehrung des Instinkts, zu einem Notbehelf, einem Strategem, ja man möchte sagen, sie bauete sich eine Eselsbrücke, um . . . von zweien Übeln dem größern zu entgehen. Sie hat nämlich den wichtigen Zweck im Auge, unglücklichen Zeugungen vorzubeugen, welche allmählich die ganze Spezies depravieren könnten, und da ist sie . . . nicht skrupulös in der Wahl der Mittel (ebenda, vorletzter Absatz)".

47. Symbolische Auslegung der Bewußtseinsgrade in der Richtung von innen nach außen.

Sehr lehrreich ist das Kapitel 25 im Ergänzungsbande zum Hauptwerke, das „transzendente Betrachtungen über den Willen als Ding an sich" enthält. Der Philosoph stößt hier u. a. auf folgende Frage: „Warum ist unser Bewußtsein heller und deutlicher, je weiter es nach außen gelangt, wie denn seine größte Klarheit in der sinnlichen Anschauung liegt, welche schon zur Hälfte den Dingen außer uns angehört, — wird hingegen dunkler nach innen zu, und führt, in sein Innerstes verfolgt, in eine Finsternis, in der alle Erkenntnis aufhört (a. a. O., letzter Absatz)?" Die Beantwortung dieser Frage bewegt sich durchaus in Bildern und Gleichnissen. Am genauesten ist das Gleichnis der Kugel ausgeführt. Das Begreifliche unseres Bewußtseins soll auf der Oberfläche der Kugel liegen. Dem Zusammenfallen der Individualitäten und der Auslöschung des Bewußtseins entspricht die Vereinigung der Kugelradien im Zentrum. Schopenhauer erläutert an diesem Kugelmodell sogleich mehrere andere Philosopheme. „Unsterblichkeit des Individui ließe sich dem Fortfliegen eines Punktes der Oberfläche in der Tangente vergleichen; Unsterblichkeit, vermöge der Ewigkeit des Wesens an sich der ganzen Erscheinung aber, der Rückkehr jenes Punktes auf dem Radius, zum Zentro, dessen bloße Ausdehnung die Oberfläche ist. Der Wille als Ding an sich ist ganz und ungeteilt in jedem Wesen, wie das Zentrum ein integrierender Teil eines jeden Radius ist: während das peripherische Ende dieses Radius mit der Oberfläche, welche die Zeit und ihren Inhalt vorstellt, im schnellsten Umschwunge ist, bleibt das andere Ende, am Zentro, als wo die Ewigkeit liegt, in tiefster Ruhe, weil das Zentrum der Punkt ist, dessen steigende Hälfte von der sinkenden nicht verschieden ist." Und der Philosoph selbst bemerkt noch, gleichsam zur Entschuldigung: „Freilich geraten wir hier in eine mystische Bildersprache: aber sie ist die einzige, in der sich über dieses völlig transzendente Thema noch irgend etwas sagen läßt." Dann folgt sogleich noch eine neue Gleichnisrede über dasselbe Thema, die wir aber beiseite lassen. Für uns ist besonders die grundsätzliche Erklärung Schopenhauers ein wichtiger Fingerzeig. Nun wissen wir, wo die natürlichen Häufungsstellen für Fiktionen in seinem System zu suchen sind. In dieser Hinsicht ist auch eine andere

Erklärung in Kapitel 7 des Ergänzungsbandes beachtenswert, wo Schopenhauer gesteht, daß die Philosophie „bisweilen und im Notfalle in solche Erkenntnisse auslaufen darf", die bloß in abstracto denkbar, aber durch keine Anschauung belegbar sind. „Erkenntnisse dieser Art werden freilich auch nur halbe Erkenntnisse sein; sie zeigen gleichsam nur den Ort an, wo das zu Erkennende liegt; aber es bleibt verhüllt." Als Beispiele führt er an den „Begriff eines Seins außer der Zeit" und den Satz: „die Unzerstörbarkeit unseres wahren Wesens durch den Tod ist keine Fortdauer desselben".

48. Ablegung der Hilfsmittel nach geleistetem Dienst.

Aus dem eben erwähnten Kapitel 7 möchte ich noch folgende fiktionalistisch bedeutsame Reflexion hervorheben.

„Dem . . . der studiert, um Einsicht zu erlangen, sind die Bücher und Studien bloß Sprossen der Leiter, auf der er zum Gipfel der Erkenntnis steigt: sobald eine Sprosse ihn um einen Schritt gehoben hat, läßt er sie liegen. Die vielen hingegen, welche studieren, um ihr Gedächtnis zu füllen, benutzen nicht die Sprossen der Leiter zum Steigen, sondern nehmen sie ab und laden sie sich auf, um sie mitzunehmen, sich freuend an der zunehmenden Schwere der Last. Sie bleiben ewig unten, da sie das tragen, was sie hätte tragen sollen." Dies ist einmal eine ausgezeichnete symbolische Erläuterung des in der „Philosophie des Als-Ob" so gründlich analysierten Eliminierens von Hilfsgrößen. Außerdem scheint mir der Danziger Philosoph vorahnend auf das neue Arbeitsfeld einer „Pädagogik des Als-Ob" hinzudeuten. Beim Unterricht und beim selbständigen Studium ist es wichtig, die bloß dienenden vorübergehenden Hilfsmittel als solche richtig einzuschätzen und demgemäß zu behandeln. Die meisten Pedantereien des Schulwesens würden verschwinden, wenn diese Einsicht beherzigt würde, die durchaus den Prinzipien des Fiktionalismus entspricht. Genauere und umfassendere Erörterungen des hier berührten Problemkreises wird meine demnächst erscheinende Abhandlung „Ideen zu einer Pädagogik des Als Ob" bringen.

49. Als-Ob-Betrachtung über das „Urtier".

Eine echte Als-Ob-Betrachtung bietet die Schrift „Über den Willen in der Natur" in dem der „vergleichenden Anatomie" ge-

widmeten Abschnitt. Sie bezieht sich auf die Idee des Urtiers, deren metaphysisch-voluntaristische Auslegung bei Schopenhauer freilich doch den zweifellos fiktiven Ansatz zu trüben scheint. „Wenn wir nun", so heißt es da, „nach allen diesen Betrachtungen über die genaue Übereinstimmung zwischen dem Willen und der Organisation jedes Tieres, und von diesem Gesichtspunkt aus, ein wohlgeordnetes osteologisches Kabinett durchmustern; so wird es uns wahrscheinlich vorkommen, als sehen wir ein und dasselbe Wesen (jenes Urtier de Lamarcks, richtiger den Willen zum Leben) nach Maßgabe der Umstände seine Gestalt verändern und aus derselben Zahl und Ordnung seiner Knochen, durch Verlängerung und Verkürzung, Verstärkung und Verkümmerung derselben, diese Mannigfaltigkeit von Formen zustande bringen." Im Anschluß hieran wird auch die Konstanz der Zahl und Ordnung der Knochen bei allen Wirbeltieren, das sogenannte „anatomische Element" Geoffroy Saint-Hilaires erwähnt, was Schopenhauer „der Beharrlichkeit der Materie unter allen physischen und chemischen Veränderungen vergleichen möchte". Und es folgt an der Hand schematischer Beispiele eine längere Schilderung der Umwandlungen des Wirbeltierkörpers durch den „Willen", der „mit ursprünglicher Kraft und Freiheit" die jeweilige besondere Form „nach Maßgabe der Zwecke, welche die äußeren Umstände ihm vorschrieben", bestimmen soll. Diese Schilderung hat für uns fiktiven Charakter. Schopenhauer selbst aber denkt dabei wohl an eine ernste naturphilosophische Hypothese.

50. Das Dogma von der Vorsehung als allegorische Wahrheit.

Die tiefsinnige „Transzendente Spekulation über die anscheinende Absichtlichkeit im Schicksale des Einzelnen", die zu den Glanzstücken des ersten Bandes der „Parerga und Paralipomena" gehört, nötigte den Philosophen naturgemäß zu einem freieren Gebrauche des fiktiven Denkens. Nachdem er mehrere Analogien gesammelt hat, um die Idee einer geheimnisvollen lenkenden Macht aufzuhellen, legt er folgendes fiktionalistische Bekenntnis ab: „Dies angenommen, könnte das Dogma von der Vorsehung, als durchaus anthropomorphistisch, zwar nicht unmittelbar und sensu proprio als wahr gelten; wohl aber wäre es der mittelbare, allegorische und mythische Ausdruck einer Wahrheit,

und daher, wie alle religiösen Mythen, zum praktischen Behuf und zur subjektiven Beruhigung ausreichend, in dem Sinne wie z. B. Kants Moraltheologie, die ja auch nur als ein Schema zur Orientierung, mithin allegorisch, zu verstehen ist: — es wäre also, mit Einem Worte, zwar nicht wahr, aber doch so gut wie wahr."

51. Hypothese zum schematischen oder analogischen Verständnis des „Magnetisierens".

Wie wir bereits aus unserer entwicklungsgeschichtlichen Nachforschung über die Magie-Fiktion wissen, hat Schopenhauer in seinem, gleichfalls im ersten Bande der Parerga enthaltenen „Versuch über Geistersehen und was damit zusammenhängt" die Reilsche Hypothese zur Erklärung des animalischen Magnetismus nicht nur kritisiert, sondern durch eine neue, eigene ersetzt. Diese Ersatzhypothese muß nun an dieser Stelle genauer betrachtet werden. Sie bedient sich des damals üblichen Schemas der Polarität. Das Gehirn, nebst den ihm anhängenden Organen der Bewegung, soll den positiven und bewußten Pol, der sympathische Nerv, mit seinen Gangliengeflechten, den negativen und unbewußten Pol darstellen. Der Hergang beim Magnetisieren wird folgendermaßen beschrieben: „Es ist ein Einwirken des Gehirnpols (also des äußeren Nervenpols) des Magnetiseurs auf den gleichnamigen des Patienten, wirkt demnach, dem allgemeinen Polaritätsgesetze gemäß, auf diesen repellierend, wodurch die Nervenkraft auf den andern Pol des Nervensystems, den innern, das Bauchgangliensystem, zurückgedrängt wird." Aus dieser „Hypothese" sucht Schopenhauer noch verschiedene Einzelheiten abzuleiten, wie z. B. das sogenannte Baquet, bei dem ungleichnamige Pole aufeinander wirken, so daß hier ein „attrahierendes Magnetisieren" vorzuliegen scheint, zuletzt die Steigerung des Rapports in den höheren Graden des Somnambulismus. Für uns ist das Schlußgeständnis am wichtigsten. „Das sind freilich", sagt der Philosoph, „sehr gewagte Annahmen: aber bei so durchaus unerklärten Dingen, wie die, welche hier unser Problem sind, ist jede Hypothese, die zu irgend einem, wenn auch nur schematischen, oder analogischen Verständnis derselben führt, zulässig". Die vermeintliche „Hypothese" kann demnach — im modernen Sinne gesprochen — nur eine Fiktion sein.

52. Die geologischen Vorgänge — eine Art Bildersprache.

Noch eine fiktionalistische Musterleistung sei aus dem zweiten Bande der Parerga angeführt. Sie hängt mit der einen von d.n beiden Schopenhauerschen Ersatzantinomien zusammen, die ich die „geologische" nennen möchte (vgl. mein Schopenhauerbuch S. 61f.). Ich zitiere nur einen Passus aus der späteren Ergänzung, die der Philosoph aus den „Spicilegia" zur Ausschmückung des Gedankens bestimmt hat, wie wir aus Deussens Parergaausgabe ersehen können (V, S. 151). „Wenn wir sagen, anfangs sei ein leuchtender Urnebel gewesen, der sich zur Kugelform geballt und zu kreisen angefangen habe, dadurch sei er linsenförmig geworden, und sein äußerster Umkreis habe sich ringförmig abgesetzt, dann zu einem Planeten geballt, und das Selbe habe sich abermals wiederholt, und so fort, — die ganze Laplacesche Kosmogonie; — und wenn wir nun ebenfalls die frühesten geologischen Phänomene bis zum Auftreten der organischen Natur hinzufügen; so ist alles, was wir da sagen, nicht im eigentlichen Sinne wahr, sondern eine Art Bildersprache. Denn es ist die Beschreibung von Erscheinungen, die als solche nie dagewesen sind: denn es sind räumliche, zeitliche und kausale Phänomene, welche als solche schlechterdings nur in der Vorstellung eines Gehirns existieren können, welches Raum, Zeit und Kausalität zu Formen seines Erkennens hat, folglich ohne ein solches unmöglich und nie dagewesen sind; daher jene Beschreibung bloß besagt, daß, wenn damals ein Gehirn existiert hätte, alsdann besagte Vorgänge sich darin dargestellt haben würden." Diese Betrachtung ist für einen erkenntnistheoretischen Idealisten, der die Schule Kants durchgemacht hat, eigentlich nichts Außerordentliches. Merkwürdigerweise sucht man sie aber bei dem Königsberger Philosophen selbst vergebens.

53. Der Begriff der „Handlungen von moralischem Wert" — eine „bloße Spielmarke".

Wir wollen jetzt im Briefwechsel Schopenhauers nach fiktionalistischen Gedanken fahnden.

Da nahm der scharfsinnige Becker in einem Briefe vom 20. November 1844 an dem Begriffe von „Handlungen, die einen moralischen Wert haben", wie ihn die nichtgekrönte ethische

Preisschrift gebraucht, Anstoß. Er meinte, daß diesem Begriffe der gleiche Mangel anhafte wie Kants Imperativ, dessen kritiklose Einführung in die philosophische Gesellschaft Schopenhauer selbst gerügt habe. Des Meisters Beantwortung dieses Anklagepunktes lautet folgendermaßen: „Es ist freilich wahr, daß in meiner Ethik der Begriff der „Handlungen von moralischem Wert" als eine Voraussetzung auftritt. Jedoch ist diese eine bloße Spielmarke, mit der ich einstweilen antrete, um sie nachher einzulösen. Mit dem kateg. Imperativ ist solche durchaus nicht zu vergleichen, da sie keineswegs, wie dieser, ein Deus ex machina ist und auch nicht von ferne die Prätension macht, selbst ein Letztes und ein Erklärungsgrund zu sein. Es verhält sich damit nämlich so: Von irgend etwas muß man ausgehn, an etwas anknüpfen, sein Gewebe anzetteln: denn aus nichts wird nichts. Wenn ich einen Kranz flechte, steht ein Stengel heraus, bis ich herumgekommen bin. Diesen Anknüpfungspunkt gab mir schon die Preisfrage an die Hand . . ."

Ich habe hier nicht nachzuprüfen, ob solche Erwiderung den eigentlichen Fragepunkt auch genau trifft: denn daß man überhaupt einen Ausgangsbegriff benutzen müsse, wird ja wohl von Becker nicht bezweifelt. Es handelt sich um die Qualifikation eines besonderen Ausgangsbegriffes. Bemerkenswert ist vor allem, daß Schopenhauer den beanstandeten Begriff für eine Fiktion erklärt. Denn eine bloße Spielmarke, mit der man einstweilen antritt, um sie nachher einzulösen, ist eben nichts anderes, als eine Fiktion, die man vorläufig benutzt, um sie aus der Denkrechnung schließlich zu eliminieren, ganz im Sinne der klassischen Charakteristik in der „Philosophie des Als Ob". „Spielmarke" bedeutet übrigens eine dankenswerte Bereicherung des fiktionalistischen Sprachschatzes. Auch die sonstigen Ausdrücke, die der Danziger Philosoph bei der Beschreibung seines fiktiven Verfahrens braucht, sind sehr treffend. Man beachte übrigens, daß echt fiktionalistisch der Anspruch einer Erklärung abgelehnt wird: d. h. der fragliche Begriff soll keine Hypothese sein, ganz im Sinne der strengen Lehre der „Philosophie des Als Ob".

54. „Ich noch einmal" als tropische Wendung.

Noch ein anderer Einwand des oben erwähnten Beckerschen Briefes veranlaßte den Meister zu einer fiktionalistischen Abwehr-

maßregel. „Beruht“, so schrieb der Kritiker, „die moralische Triebfeder (das Mitleid) auf der Einsicht, daß der Andere eigentlich mein „Ich noch einmal“ ist, so ist zuletzt mein Interesse für den Andern eben auch ein Interesse für das Ich, also wieder Egoismus und folglich dem letzten Grunde nach doch nicht spezifisch verschieden.“ Schopenhauer dagegen: „Dies Argument beruht aber nur darauf, daß Sie den Ausdruck „Ich noch einmal“ buchstäblich nehmen wollen, während er eigentlich doch nur eine tropische Wendung ist. Denn mit Ich wird im eigentlichen Sinn stets nur das Individuum bezeichnet, nicht aber das metaphysische Ding an sich, welches, direkt unerkennbar, in den Individuen erscheint, also über diese hinaus liegt, hinsichtlich auf welches daher die Ichheit aufhört; und unter Egoismus versteht man den exklusiven Anteil am eigenen Individuo, als in welchem allein der Wille z. L. sich zunächst und unmittelbar erkennt.“ Hiernach ist also das schöne Philosophem vom Wiedererkennen des Ich im Anderen mit einem fiktiven Element behaftet. Der Danziger Philosoph muß das offen bekennen, um lästige Kritik abzuschneiden.

55. Ein erkenntnisloser, aber doch nicht bewußtloser Zustand — problematisch gemeint.

Frauenstädt fand eine Parergastelle bedenklich, nach der Schopenhauer einen erkenntnislosen, aber doch nicht bewußtlosen Zustand beim Tode eintreten läßt. „Erkenntnislos“ sei mit „bewußtlos“ identisch. Schopenhauer paraphrasierte die angegriffene Stelle in seinem Antwortbriefe vom 30. Oktober 1851: „Obgleich wir (Sie mit) einen nicht bewußtlosen Zustand uns nicht anders vorstellen können, als daß er ein erkennender sei, so mag, außerhalb der Erscheinung, also in der Welt der Dinge an sich, sich dies doch anders verhalten und es einen Zustand geben, der ohne ein erkennender (also in Subjekt und Objekt gespaltener) zu sein, doch nicht bewußtlos wäre.“ Dazu bemerkte er noch: „Es heißt daselbst „so mag“: also ist der ganze Satz ein problematischer. Dies muß er sein, weil der ganze Gegenstand transzendent ist“ (Schop. Briefe, ed. Griseb. S. 185).

Was Schopenhauer in seiner Erwiderung „problematisch“ nennt, ist tatsächlich fiktiv. Ihm fehlt offenbar nur ein passender Ausdruck für eine widerspruchsvolle, aber trotzdem nützliche

Idee. Er hätte übrigens, analog wie früher, sich auf den bloß metaphorischen Sinn des Wortes „bewußtlos" berufen können.

56. Fiktionalistische Abwehr des Einwandes, daß eine Vernichtung der Willenssubstanz angenommen werde.

Fortlage hatte in der „Genetischen Geschichte der Philosophie seit Kant" (Leipzig 1852) Schopenhauers „philosophisch kaum introduzierbaren Begriff einer Vernichtung der Willenssubstanz" bemängelt. Dazu teilte Frauenstädt dem Meister widerlegende Zitate mit, worauf dieser sich selbst zu der Sache äußerte, in einem Briefe vom 12. Juli 1852. „In meinem Hauptwerk Bd. 2, p. 204 steht allerdings „der Wille ist die Substanz des Menschen"; aber dabei steht auch, daß dies „bildlich und gleichnisweise" zu verstehen sei (a. a. O. S. 198)." Wir sehen die gleiche Tendenz wie früher. Der fiktive Index dient sozusagen als Schutzpanzer. Nur daß der Schutzpanzer diesmal schon fertig vorlag und nicht neu beschafft zu werden brauchte.

57. Absichtliche Irrationalität im Transzendenten.

In einem Briefe vom 12. September 1852, den der Philosoph an Frauenstädt richtete, bekennt er sich gewissermaßen grundsätzlich zu bewußt widerspruchsvollen Behauptungen, also zu Fiktionen im Transzendenten. „Bei einem gewissen Punkt, dem des Velle und Nolle, der Bejahung und Verneinung, angelangt, müssen wir nicht demselben noch eine Substanz zum Grunde legen, sondern die Schranken der menschlichen Erkenntnis erreicht zu haben, anerkennen, ja, es dadurch, daß wir gegen dieselben anschlagen, recht an den Tag legen. Das ist hier die alleinige Weisheit . . ." (a. a. O. S. 216f.). Dies Bekenntnis erinnert an eine gewichtige Äußerung im Ergänzungsbande des Hauptwerkes (Kap. 17), daß „einige völlige Widersinnigkeiten, einige wirkliche Absurditäten, ein wesentliches Ingredienz einer vollkommenen Religion seien", eben als „der Stempel ihrer allegorischen Natur", mithin auch „begreiflich sei, wie Tertullian, ohne zu spotten, sagen konnte: Prorsus credibile est, quia ineptum est: — — certum est, quia impossibile".

Um endlich noch Schopenhauers Gespräche in Betracht zu ziehen, deren spärliche Überreste Grisebach gesammelt hat, so

sind auch da manche fiktionalistischen Gedanken bemerkbar. Wir sind aber jetzt nach allem, was uns bisher an solchen Gedanken entgegentrat, ein wenig anspruchsvoll geworden. Nicht jede Kleinigkeit kann uns Eindruck machen. Indessen sei wenigstens ein sehr charakteristisches Beispiel fiktionalistischer Denkart aus einem Gespräche des Meisters mit Frauenstädt erwähnt.

58. Ein Gleichnis als Abwehr eines metaphysischen Einwandes.

Frauenstädt konnte nicht begreifen, daß der sekundäre Intellekt den Willen aufheben soll. „Wie kommt . . .“, so fragte er, „der Diener, das Werkzeug dazu, sich über seinen Herrn und Schöpfer so zu erheben, daß er ihn sogar aufhebt? Setzt dieser höhere Intellekt nicht einen höheren Willen voraus?“ (Schopenhauers Gespräche und Selbstgespräche, ed. Grisebach, S. 20.) Diese Frage müßte nun doch eigentlich genauere metaphysische Erörterungen über das Verhältnis von Wille und Intellekt auslösen. Aber nichts von alledem. Der Meister, der einen doppelten Willen ablehnte, erwiderte: „Was Ihren Einwurf betrifft, so ist die Sache einfach diese. Ein Wanderer verfolgt, mit einer Laterne in der Hand, einen Weg; plötzlich sieht er sich an einem Abgrund steh'en und kehrt um. Der Wanderer ist der Wille zum Leben, die Laterne der Intellekt; beim Lichte dieser sieht der Wille, daß er auf einem Irrwege sich befindet, an einem Abgrunde steht, und er wendet sich, er kehrt um“ (a. a. O. S. 21).

Was bedeutet das? Die Gleichnisrede, mit der der Meister antwortet, bekundet wiederum die apologetische Fruchtbarkeit des fiktiven Denkens. Sensu proprio ist offenbar keine befriedigende Charakteristik der Willensverneinung möglich. Darum bietet Schopenhauer sogleich einen allegorischen Ersatz auf, um sein paradoxes Philosophem vor dem kritischen Frager zu retten.

Schlußwort.

Wir stehen am Ende unserer Arbeit. Fast alle Aggregatzustände der Schopenhauerschen Lehre sind durchforscht worden. Wenn diese Durchforschung sich bei den Werken, Briefen und Gesprächen aus bekannten Gründen nicht so ausdehnen konnte, wie bei den Erstlingsmanuskripten, so hat sie doch jedenfalls

wiederum zur Genüge gezeigt, daß fiktionalistische Gedanken bei Schopenhauer keine zufällige äußerliche Dekoration sind, sondern eine wesentliche Lebensader des Systems bedeuten. Am interessantesten waren zuletzt die sich häufenden *apologetischen* Fiktionen, mit denen der Meister verschiedene strittige Lehrstücke zu retten suchte. Dieser Typus mußte begreiflicherweise mit der fortschreitenden dogmatischen Festigung des Systems stärker hervortreten. Er charakterisiert am besten den *alten* Schopenhauer, wie der vorsichtige Typus der *erkenntnistheoretischen* Fiktionen den *jungen*.

Der Meister selbst hat hiermit überhaupt eine *fiktionalistische Interpretation seines Systems* angeregt, die ernsteste Beachtung und Nacheiferung verdient. Immer wieder und wieder tauchen vorwitzige Kritiker Schopenhauers auf, die sich pedantisch an den Buchstaben seiner Lehre klammern und dann natürlich mit größter Leichtigkeit lauter schlimme Widersprüche entdecken. Möchten ihnen fortan die Schopenhauerfreunde mit fiktionalistischer Interpretationskunst entgegentreten! Das wäre ein schöner Erfolg dieser Arbeit.

Noch mehr aber würde ich mich freuen, wenn die große Schopenhauergemeinde nun auch regsten und innigsten Anteil nehmen möchte an *Vaihingers* „Philosophie des Als Ob“, die uns das wissenschaftliche Rüstzeug zu allem dem geschenkt hat, die den Fiktionalismus als System schuf und sich eben anschickt, ihre Kulturmission in umfassendster Weise auszuwirken.

Die „Philosophie des Als Ob“ vom Standpunkte der Marburger Schule.

Von

Jörgen Jörgensen-Kopenhagen.

Inhaltsübersicht.

I. Einleitung: Die Philosophie und speziell die der Marburger Schule findet ihre Grundlage in den exakten Naturwissenschaften. — Vitalistische und mechanische Biologie als Stütze der Philosophie. — Die Philosophie des Als Ob der Typus einer biologischen Erkenntnistheorie. — Grundlegender Fehler des biologischen Standpunktes und seine prinzipielle Widerlegung. — Nichtigkeit des amerikanischen Pragmatismus. — Versuche Vaihingers, Widersprüche des Pragmatismus zu überwinden.

II. Das Wesen der Fiktion (das fiktive Urteil): Die Fiktion als bewußte zweckmäßige, aber falsche Annahme. — Die Fiktion als ein Mittelbegriff zwischen Irrtum und Hypothese. — Das Gesetz der Ideenverschiebung. — Grundform des fiktiven Urteils als einer besonderen Art von Urteilen. — Das fiktive Urteil in der Tafel der Urteile. — Anwendung der Fiktion in der Mathematik (der Kreis als Polygon, der Begriff des Unendlich Kleinen), Logik (die Allgemeinbegriffe), Physik (der absolute Raum, Atome, Kräfte), Nationalökonomie (Adam Smith' nationalökonomische Fiktion), Ethik (Willensfreiheit). — Berufung auf Kant, Forberg, Lange, Nietzsche.

III. Die erkenntnistheoretischen Konsequenzen: Die Empfindungen als das unmittelbar Gegebene. — Die Kategorienpaare als Fiktion. — Erläuterung am Kategorienpaar: Ding und Eigenschaft. — Die Kategorie als analogische Fiktion. — Das gesamte Denken, eine systematische Anwendung von Fiktionen. — Das Denken bewegt sich im Widerspruch zur Wirklichkeit. — Erreichung richtiger Resultate durch die Methode der entgegengesetzten Fehler. — Das syllogistische Schließen ist fiktiv. — Aufdeckung der entgegengesetzten Fehler in den mathematischen, logischen, nationalökonomischen Fiktionen. — Die Fiktion der Willensfreiheit unter diesem Gesichtspunkte.

IV. Die Voraussetzungen der Fiktionstheorie: Vorausgesetzt werden „Seelen“, die einen Maßstab zur Beurteilung des Wahren und Falschen besitzen und bewußt einem Ziele zustreben. — Metaphysische Zweckmäßigkeit einer solchen Organisation. — Weitere Voraussetzung eines besonderen Wahrheitsbegriffes. — Verschwommenheit desselben bei Vaihinger.

V. Kritik: Zwei widerspruchsvolle Gesichtspunkte auf dem Grunde der Vaihingerschen Theorie. — Die Fiktionstheorie als Fiktion. — Die Methode der entgegengesetzten Fehler beweist, daß das Denken dieselben Wege verfolgt wie die Wirklichkeit. — Übereinstimmung der Gesetze des Denkens mit denen des Daseins. — Widersprüche in der entgegengesetzten Behauptung. — Die Kategorien sind Voraussetzungen jeder vernünftigen Theorie der Phänomene, können also nicht Fiktionen sein. — Mensch und Tier. — Operiert das Tier mit Fiktionen? — Die Fiktionstheorie ist bedingt und vereinzelt richtig; in der Beziehung auf das gesamte Denken jedoch widerspruchsvoll. — Zusammenfassung der kritischen Bedenken. — Die absolute Wahrheit und die Marburger Schule.

Parmenides hat gesagt: „man denkt das nicht, was nicht ist“ — wir sind am anderen Ende und sagen: „was gedacht werden kann, muß sicherlich eine Fiktion sein.“

Friedrich Nietzsche.

I. Einleitung.

Die Philosophie hat stets ihre Glanzperioden gehabt, wenn sie im innigen Kontakt mit den Naturwissenschaften stand. Ein ganz flüchtiger Blick auf die Geschichte der Philosophie im Umriß beweist das. Als solche Perioden lassen sich anführen: das griechische Altertum, die Epoche vom 16. bis 18. Jahrhundert und die neueste Zeit. Als Verfall- oder Stagnationsperioden dagegen müssen betrachtet werden: die mittelalterliche Scholastik, wo die Philosophie sich mehr und mehr der Theologie näherte, ja schließlich zur „ancilla theologiae“ wurde, — und die Romantik, wo auch in der Philosophie eine mehr oder minder ausschweifende Phantasie die Vernunft um die Macht beraubt hatte. Aber seit ungefähr etwas mehr als 50 Jahren hat, wie gesagt, die Philosophie sich mehr und mehr den Naturwissenschaften genähert und ist mit ihnen in eine Verbindung getreten, die sie hoffentlich nicht wieder lösen wird.

Indessen, Naturwissenschaft und Naturwissenschaft ist nicht immer einerlei. Nicht alle Naturwissenschaften bieten der Philosophie die gleichen Stützpunkte. Hierin unterscheidet sich ganz entschieden die Mathematik von den jedenfalls im großen und ganzen auf einer abgeklärten Prinzipgrundlage ruhenden exakten Naturwissenschaften und den biologischen Wissenschaften, die, was Methoden und Prinzipien betrifft, noch tastend ihren Weg suchen. Dieser Unterschied innerhalb der Wissenschaften potenziert sich zu einem Gegensatz innerhalb der philosophischen Systeme, die sich darauf stützen. Als Endpunkte können gelten der stattliche und festgefügte Bau, den die Marburger Schule mit Cohen an der Spitze auf Basis der exakten Naturwissenschaften errichtet hat — und als Gegensatz dazu das allerdings phantasievolle und in den Einzelheiten oft scharfsinnige, aber unbestimmte und romantische System, das Bergson auf Grundlage einer pseudophilosophischen, vitalistischen Biologie entworfen hat. Hier stehen sich Vernunft und Intuition einander gegenüber.

Neben der vitalistischen gibt es indessen auch eine mecha-

nische Biologie, deren größter Repräsentant Darwin ist. Unter den Naturforschern, die auf die moderne Weltanschauung einen entscheidenden Einfluß ausgeübt haben, nimmt er ja eine hervorragende Stellung ein. Seine Entwicklungshypothese hat denn auch die moderne Philosophie bedeutend beeinflußt[1]), was — um uns an ein äußeres Kennzeichen zu halten — bereits die Terminologie beweist. Es wimmelt in der modernen philosophischen Literatur von Ausdrücken wie: Entwicklung, Variationen, Anpassung, Zweckmäßigkeit, Selektion, Kampf ums Dasein usw. usw. Jedoch hiermit ist es gegangen wie es so oft geht, nämlich, daß ein an und für sich wertvoller Gedanke allmählich schädlich wirkt dadurch, daß er, selbst wenn er nur für ein bestimmtes Gebiet Gültigkeit besitzt, überall durchzuführen gesucht wird. Meiner Ansicht nach liegt z. B. ein solcher Mißbrauch vor, wenn man den Entwicklungsgedanken als Unterlage für die Erkenntnistheorie wählt. Von diesen Versuchen gibt es in neuester Zeit nicht gar so wenige. Sie lassen sich zusammenfassen unter der Bezeichnung „die biologische Erkenntnistheorie", und als einer ihrer eigentümlichen Repräsentanten muß auch Vaihinger in seiner „Philosophie des Als Ob" betrachtet werden. Da nun im folgenden wesentlich vom „biologischen" Gesichtspunkt aus dieses Werk wiedergegeben und untersucht werden soll, so wird es gewiß nicht ganz unangebracht sein, das Grundschema für den Gedankengang der biologischen Erkenntnistheorie zu skizzieren und den prinzipiellen Fehler darin nachzuweisen.

Die biologische Erkenntnistheorie gründet sich im großen und ganzen auf dem von Darwin dargestellten Entwicklungsgedanken, indem sie ihn auf die menschliche Erkenntnis anwendet und diese als eine Waffe im „Kampfe ums Dasein" auffaßt. Diejenigen Individuen, welche die Umgebungen, in denen sie leben, erkennen können, werden größere Chancen haben sich durchzuschlagen als diejenigen, denen diese Erkenntnis fehlt. Und die Chancen werden um so größer sein, je richtiger, d. h. je mehr auf die Umwelt abgestimmt diese Erkenntnis ist. Ja, die Richtigkeit der Erkenntnis bedeutet eigentlich schließlich nichts anderes als ihre Brauchbarkeit im Daseinskampfe. Die Erkenntnis an sich hat keinen Wert; sie ist nur Mittel und Werk-

[1]) Siehe hierzu z. B. H. Höffding, „Charles Darwin and the philosophy" in der in Cambridge herausgegebenen Festschrift „Darwin and Modern Science" (1909).

zeug zur Handlung. Und ihre Richtigkeit bedeutet nichts anderes als ihre Zweckmäßigkeit in der Entwicklung der Organismen. Diejenigen Urteile, welche zu nützlichen (zweckdienlichen) Handlungen führen, sind richtig, während diejenigen, welche zu schädlichen Handlungen führen, falsch sind. Das Hauptkriterium der Richtigkeit eines Urteils ist also die Zweckmäßigkeit der auf Grundlage dieses Urteils ausgeführten Handlungen. Und umgekehrt nimmt man an, daß die vorliegende, faktisch von uns als richtig angesehene Erkenntnis nur ein Entwicklungsprodukt ist, das durch Selektion der unzähligen, im Verlaufe der Entwicklung gefällten Urteile gebildet ist. Diese Erkenntnis ist der Inbegriff der Urteile, die sich für die Entwicklung des Menschengeschlechts zweckmäßig — jedenfalls nicht allzu unzweckmäßig — erwiesen haben. Die „wahren“ oder „richtigen“ Urteile sind nur die zweckmäßigsten Urteilsvariationen überhaupt. Das Kriterium der Wahrheit einer Erkenntnis ist also ihr Nutzen.

Um gleich zu dieser, für eine oberflächliche Betrachtung ganz ansprechend aussehenden Auffassung der Erkenntnis Stellung zu nehmen, will ich nur auf einen Grundfehler darin hinweisen, der mir genügt, um sie zu verwerfen. Die Voraussetzung der ganzen Betrachtung ist nämlich, daß die Entwicklungshypothese richtig ist. Aber um das zu entscheiden, muß man die Grundbegriffe, mit denen sie operiert (Individuum, Art, Variation, Kampf ums Dasein, Selektion, Zweckmäßigkeit usw.) erst geschaffen haben. Und ferner müssen diese Begriffe so zusammengestellt werden, daß daraus ein verständliches Ganzes entsteht, sonst wird nämlich die Entwicklungshypothese sinnlos. Aber über den Sinn dieser Zusammenstellung und über ihre Richtigkeit in der Bedeutung von Übereinstimmung mit der Wirklichkeit kann die Entwicklung selbst mir nichts sagen. Denn die Urteile, aus denen die Entwicklungshypothese selbst besteht, können niemals irgendeine praktische Bedeutung bekommen. Sie betreffen nämlich gar nicht die Umwelt, mit welcher die Individuen ihren Kampf ums Leben kämpfen, sondern sind nur eine Darstellung des Verlaufes eben dieses Kampfes. Da aber nur mit der Umgebung Kampf geführt wird, so können nur diejenigen Urteile, welche diese Umgebung betreffen, den Individuen zum Nutzen oder Schaden gereichen. Deshalb fordert die Entwicklungshypothese — die eine notwendige Voraussetzung der

„biologischen Erkenntnistheorie“ ist — ein anderes Wahrheitskriterium als den praktischen Nutzen. — Dazu kommt noch, daß es faktisch eine Menge Urteile gibt, denen die Richtigkeit abzusprechen sinnlos wäre, und die dennoch keine Spur praktischer Bedeutung besitzen.

Es zeigt sich also, daß die biologische Auffassung der Erkenntnis und der auf dieser Auffassung begründeten Erkenntnistheorie nicht nur die vorliegenden Tatsachen nicht bewältigen kann, sondern sogar auf einer Voraussetzung (der Entwicklungshypothese) ruht, deren Richtigkeit nicht durch die von der biologischen Erkenntnistheorie als einzig berechtigt angesehenen Kriterien bewiesen werden kann. Die Entwicklungstheorie ist ohne Hilfe der Logik nicht zu begründen, und deshalb läuft immer nur im Kreis herum, wer die Logik durch Hinweis auf die Entwicklung begründen oder erklären will. Man vermag niemals etwas logisch zu begründen, was nicht logisch ist. Und die Entwicklung ist nichts Logisches. Das ist dagegen die Entwicklungshypothese, aber diese setzt, wie alle anderen theoretischen Gebilde, die Logik voraus und taugt deshalb nicht zur Begründung der Logik. Der Fehler liegt eben darin, daß man eine empirische Begründung des Apriorischen geben will, trotzdem das Apriorische eine notwendige Voraussetzung aller wahren Empirie ist.

Die Entwicklung oder Entwicklungshypothese läßt sich also als Grundlage der Erkenntnistheorie nicht brauchen, und ein jeder Versuch in dieser Richtung muß prinzipiell zurückgewiesen werden. Besonders gilt das von jener Form, die diese Versuche unter dem Namen „Pragmatismus“ in England und Amerika angenommen haben. Außer dem oben erwähnten prinzipiellen Fehler (das Logische durch etwas Nichtlogisches begründen zu wollen) enthält nämlich der Pragmatismus eine solche Menge Unklarheiten und Sinnlosigkeiten, daß er unter keinen Umständen innerhalb der Philosophie geduldet werden darf. Er hat überhaupt kein philosophisches Interesse. — Dies kann dagegen nicht behauptet werden von den Formen, unter denen die Entwicklungshypothese in der deutschen und französischen erkenntnistheoretischen Philosophie auftritt. Obgleich meiner Meinung nach die ganze Tendenz von Grund aus verfehlt ist, so finden sich doch hier Versuche zur Überwindung der Schwierigkeiten und zur wissenschaftlichen Durchführung der Theorie, und diese Versuche können

allerdings Anspruch darauf machen, daß man sich gründlicher mit ihnen auseinandersetzt.

Mit einem von ihnen habe ich mich also im folgenden zu beschäftigen. Er liegt vor in einem stattlichen Werk von Hans Vaihinger unter dem Titel: „Die Philosophie des Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus.“ Es handelt sich um eine Jugendarbeit, die der Verfasser vor etwa 40 Jahren geschrieben hat. Da indessen damals der Aufnahme und Pflege der Vaihingerschen Ideen noch nicht der Boden bereitet war, zögerte er mit der Herausgabe des Werkes mehr als ein Menschenalter. Und jetzt, im Jahre 1913[1]), erscheint es in zweiter, bedeutend umgearbeiteter und erweiterter Ausgabe. Als Motto trägt es einen Ausspruch F. A. Langes, des berühmten Verfassers der „Geschichte des Materialismus“, dem Vaihinger in seiner Jugend seinen ersten Entwurf vorgelegt hatte. Dieser Ausspruch lautet: „Ich bin überzeugt, daß der hier hervorgehobene Punkt einmal ein Eckstein der philosophischen Erkenntnistheorie werden wird.“ Diese Worte einer so hervorragenden Autorität lassen vermuten, daß wir es hier mit einem wichtigen und bedeutungsvollen Werk zu tun haben. Und diese Vermutung wird bestätigt durch das Aufsehen, das es erregt hat, und durch den Eifer, mit dem es diskutiert worden ist. Es dürfte deshalb auch für dänische Leser nicht ohne Interesse sein, den Grundgedanken dieses eigentümlichen Werkes nachzugehen und zu erforschen, ob sie haltbar und ob sie wirklich geeignet sind, der „Eckstein der philosophischen Erkenntnistheorie“ zu werden.

II. Das Wesen der Fiktion. (Das fiktive Urteil.)

„System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit“ — so lautet der Untertitel des Buches. Sein Thema sind also die Fiktionen. Aber was ist eine Fiktion? Hierauf antwortet Vaihinger: „Man muß immer mit ‚Fiktion‘ den fest bestimmten Begriff einer wissenschaftlichen Erdichtung zu praktischen Zwecken verbinden“ (S. 65). „Fiktion nenne man jede bewußte, zweckmäßige, aber falsche Annahme“ (S. 130).

---

[1]) Diese Abhandlung wurde im Jahre 1914 in der dänischen Monatsschrift „Vor Tid“ veröffentlicht.

Die wesentlichsten Merkmale des Begriffes Fiktion sind: 1. Falschheit, die zum inneren Widerspruch im Begriff potenziert werden kann; 2. der Nutzen oder die Zweckmäßigkeit. Hiermit ist der Begriff „Fiktion" charakterisiert als verschieden sowohl vom Begriff „Versehen oder Irrtum", als auch vom Begriff „Hypothese". Denn Versehen oder Irrtum wird nicht nur durch seine Unrichtigkeit oder Falschheit charakterisiert, sondern auch durch Zwecklosigkeit und Schädlichkeit; die Hypothese aber ist nicht nur zweckmäßig, sondern erhebt auch den Anspruch, richtig zu sein, den Ausdruck für etwas Wirkliches abzugeben, verifiziert zu werden. Andererseits herrscht doch auch eine gewisse Gleichheit zwischen den drei Begriffen, indem Falschheit das gemeinsame Kennzeichen der Fiktion und des Irrtums sind, weshalb man auch die Fiktion als einen „bewußten, praktischen, fruchtbaren Irrtum" (S. 165) betrachten kann. Und gemeinsam für Fiktion und Hypothese ist der Begriff Nützlichkeit oder Zweckmäßigkeit. Die Fiktion ist also eine Art Mittelding zwischen Irrtum und Hypothese. Die Ähnlichkeit der drei Begriffe zeigt sich deutlich in ihrem sprachlichen Ausdruck. Daher haben wir nach Vaihinger ein Beispiel für eine Fiktion, wenn wir sagen: „Der Mensch muß, wenigstens im Rechtsleben und in der moralischen Beurteilung, so behandelt und betrachtet werden, als ob er frei wäre" (S. 167). Ein Beispiel für einen Irrtum haben wir, wenn wir wie Descartes die Vorstellungen von Gott und dem Absoluten betrachten, als ob sie angeboren wären. Und endlich haben wir ein Beispiel für eine Hypothese, wenn wir sagen: „Es scheint mir, als ob das oder das wäre" (S. 166). Das Gemeinsame aller dieser Ausdrücke ist der Partikelkomplex „als ob", der den drei Ausdrücken eine gewisse Ähnlichkeit leiht — eine Ähnlichkeit zum Verwechseln. Aber in einer solchen Verwechslung liegt gerade einer der ärgsten Fehler, den der Mensch begehen kann. Namentlich ist die Verwechslung von Fiktion und Hypothese verhängnisvoll, und „der eigentliche Kern des ganzen Buches" ist gerade „der methodologische Gegensatz der Fiktion zur Hypothese" (S. 603). Zum Beweise dieses Unterschiedes beachte man, wie sich die logischen Ausdrücke für diese zwei Betrachtungsweisen eines Dinges verhalten, d. h. das Verhältnis zum fiktiven Urteil einerseits und zum problematischen und hypothetischen andererseits. Zuerst wollen wir doch gleich noch berühren, was Vaihinger „das Gesetz der Ideenverschiebung" nennt. Eine „Vorstellungsverschiebung" voll-

zieht sich, teils wenn eine Fiktion dazu übergeht, als eine Hypothese betrachtet zu werden und diese als ein Dogma, teils wenn dieser Prozeß den entgegengesetzten Weg verläuft. Als Beispiel für den zuerst genannten Übergang kann angeführt werden, daß bewußte Mythen im Laufe der Zeit sich oft in „historische Hypothesen“ verwandelt haben, die schließlich, wofür die Religionsgeschichte manche Beispiele liefert, als „historische Dogmen“ geendet haben (S. 224). Entgegengesetzt wird verfahren, wenn Zweifel an der Richtigkeit der Dogmen auftauchen; sie verwandeln sich in Hypothesen, um dann zu Fiktionen zu werden. Dies hat sich z. B. innerhalb des Christentums zugetragen: „Die ursprünglichen Dogmen werden bei den Philosophen des 17. und 18. Jahrhunderts Hypothesen. Was sind sie aber bei Kant und Schleiermacher? Nur Fiktionen!“ (S. 225). Eigentlich erstrebt Vaihinger in seinem Werke nur die absolute Durchführung desselben Prozesses.

Er geht hierbei von einer Untersuchung „des fiktiven Urteils“ aus. Die Grundform dafür ist folgende: „*A* soll betrachtet werden, wie wenn es *B* wäre, oder *A* ist als *B* zu betrachten (obgleich es nicht *B* ist)“ (S. 592). Dieser Ausdruck enthält nach Vaihinger mehrere verschiedene Momente. Zuerst liegt hier ein Urteil vor; aber in dieses Urteil ist zugleich ein Protest gelegt gegen die Annahme seiner objektiven Gültigkeit, deren Annahme jedoch gleichzeitig wegen seiner subjektiven Bedeutung gefordert wird. „Das Urteil wird mit dem Bewußtsein der Ungültigkeit vollzogen, aber es wird dabei stillschweigend vorausgesetzt, daß dieser Vollzug für das Subjekt, für die subjektive Betrachtungsweise zulässig, nützlich und zweckdienlich ist“ (S. 593). Das Charakteristische an diesem fiktiven Urteil liegt in dem Partikelkomplex: „als ob“. Dieser „dient dazu, ein vorliegendes Etwas mit den Konsequenzen aus einem unwirklichen oder unmöglichen Falle gleichzusetzen“ (S. 591). Machen wir uns das klar mit Hilfe eines Exempels. Im Anschluß an Vaihinger können wir dazu benutzen Kants Urteil: „Der Mensch muß handeln und in bezug auf seine Handlungen beurteilt werden, $\left\{\begin{matrix}\text{wie wenn}\\ \text{als ob}\end{matrix}\right\}$ er frei wäre.“ Vaihingers Analyse dieses Urteils nimmt sich nun folgendermaßen aus: „Der erste Gedanke ist . . . einfach: der Mensch muß handeln, genau so wie die freien Wesen handeln. Allein diesem primären Gedanken stellt sich ein sekundärer zur Seite, welcher durch den

Konditionalsatz ausgedrückt wird. Die Form dieses Konditionalsatzes besagt, daß die darin aufgestellte Bedingung eine unwirkliche oder unmögliche ist. . . . Der notwendige Zusammenhang der Folge mit der Bedingung wird mit Bestimmtheit ausgesprochen, zugleich aber die Erfüllbarkeit der letzteren ausdrücklich in Abrede gestellt, so daß also auch der Haupt- oder Nachsatz, dessen Gültigkeit an jene Bedingung geknüpft war, und der mit Notwendigkeit aus ihr folgt, etwas nicht Wirkliches enthält. . . . Der Fall wird gesetzt, aber seine Unmöglichkeit ist nackt ausgesprochen. Dieses Unmögliche wird aber in einem solchen Konditionalsatz momentan als möglich oder wirklich angenommen oder gesetzt" (S. 585).

Aber nun wird diese ganze hypothetische Verbindung in einen neuen Zusammenhang gebracht. . . . Während . . . die Folge, wie bemerkt, im Konditionalsatze ein Unwirkliches ist (weil die Bedingung unwirklich ist), wird diese unwirkliche Folge doch als der Maßstab gesetzt, nach dem ein vorliegendes Wirkliches zu messen ist. Somit ist damit die Gleichsetzung einer Sache mit den notwendigen Folgen eines unmöglichen oder unwirklichen Falles forderungsweise ausgesprochen. Bei dem vorliegenden Beispiel ist 1. der unmögliche Fall: die Existenz freier Wesen oder, kürzer, die Behauptung, die Menschen seien freie Wesen. 2. Die notwendigen Folgen (aus diesem unmöglichen Falle): die Gesetze, nach denen freie Wesen handeln: diese folgen mit Notwendigkeit aus der Existenz freier Wesen. 3. Die Gleichsetzung einer Sache (mit den notwendigen Folgen [aus dem unmöglichen Falle]): Die Gesetze, nach denen die wirklich existierenden Menschen handeln sollen, werden gleichgesetzt (forderungsweise) mit den Gesetzen, welche notwendig folgen aus der (unwirklichen oder unmöglichen) Existenz freier Wesen" (S. 586).

Durch die drei genannten Momente sollen sich nun die fiktiven Urteile als eine besondere Art von Urteilen, als eine selbständige Modalitätsform von Urteilen erweisen. Nehmen wir also überhaupt die Modalität der Urteile im Vaihingerschen Sinne etwas genauer in Augenschein.

Im Anschluß an Kant definiert Vaihinger die Modalität der Urteile ,,als eine ganz besondere Form derselben, die das Unterscheidende an sich hat, daß sie nichts zum Inhalte des Urteils beiträgt, sondern nur den Wert der Kopula in Beziehung

auf das Denken überhaupt angeht" (S. 592). So hat z. B. ein Urteil verschiedene Modalität, je nachdem die Verbindung von Subjekt und Prädikat als möglich, als wahrscheinlich oder als gewiß bezeichnet wird. Desgleichen ist die Modalität verschieden, je nachdem die Kopula bejahend oder verneinend ist. — Von der oben erwähnten Modalitätsdefinition aus teilt Vaihinger nun die Urteile auf folgende Weise ein. Zuerst in primäre und sekundäre Urteile. Ein primäres Urteil ist ein Urteil, das einfach „die Gleichsetzung von *A* und *B* nach irgendeiner Richtung" ausspricht, es sagt aus, „daß zwischen *A* und *B* irgendeine der möglichen Urteilsrelationen (Tätigkeit, Eigenschaft, Identität usw.) bestehe" (S. 593). Es hat die Form: *A* ist *B*. — Ein sekundäres Urteil ist ein Urteil, in welchem der Urteilsakt „auf irgendeine Weise alteriert" wird. Nach Vaihinger gibt es drei Arten. 1. Das negative Urteil; es „hebt einen schon geschehenen Urteilsvollzug auf oder weist den Versuch zu einem solchen zurück". Es hat die Form: *A* ist nicht *B*. 2. Das problematische Urteil ist ein Urteil, in welchem der Urteilende eine Unsicherheit in bezug auf die Gültigkeit des Urteils ausdrückt. Seine Hauptform ist: *A* ist vielleicht (möglicherweise, wahrscheinlich) *B*; oder: *A* ist vielleicht (möglicherweise, wahrscheinlich) nicht *B*. Zu diesen zwei Arten sekundärer Urteile fügt Vaihinger nun 3. das fiktive Urteil; es ist ein Urteil, das „mit gleichzeitigem Protest gegen den Gedanken der objektiven Gültigkeit, aber mit ausdrücklicher Wahrung der subjektiven Bedeutung" ausgesprochen wird (S. 593). Seine Hauptform ist wie bemerkt: *A* ist zu betrachten, wie wenn es *B* wäre. Folgendes Schema gibt eine Übersicht über die Urteile in bezug auf ihre Modalität:

A. Primäre Urteile:
   1. Kategorische Urteile.
   2. Assertorische Urteile.

B. Sekundäre Urteile.
   1. Negative Urteile.
   2. Problematische Urteile.
   3. Fiktive Urteile.

Bei diesen Arten von Urteilen liegt die Gefahr einer Verwechslung der problematischen mit den fiktiven besonders nahe. Und doch ist eine solche Verwechslung ganz außerordentlich verhängnisvoll. Dadurch, daß man ein fiktives Urteil als ein pro-

blematisches auffaßt, macht man nämlich eine Fiktion zu einer Hypothese, was soviel sagen will, als daß man eine zweckmäßige, aber falsche Annahme als einen mehr oder minder sicheren Ausdruck einer Wirklichkeit betrachtet. Und doch liegt es gerade in der Natur der Fiktion, daß sie eine falsche — vielleicht in sich widerspruchsvolle — Annahme ist. Das fiktive Urteil drückt also aus: ,,1. Leugnung objektiver Gültigkeit, d. h. die Behauptung der Unwirklichkeit oder Unmöglichkeit des im Konditionalsatz Gesagten; 2. eben die subjektive Gültigkeit, die Behauptung, daß dieses Urteil doch subjektiv, für den menschlichen Betrachter zulässig oder gar notwendig sei" (S. 167—168). Die Möglichkeit einer Verwechslung der zwei Urteilsarten liegt eben darin, daß, wie schon vorher besprochen, ihr sprachlicher Ausdruck oft der gleiche ist. Ja, wegen der verkürzten Ausdrucksweise ist sogar die Verwechslung des fiktiven Urteils mit einem kategorisch-assertorischen möglich. ,,Ein fiktives Urteil hat streng genommen folgende Form:

Der Kreis ist als ein Polygon von unendlich vielen, unendlich kleinen Seiten zu betrachten.

Aber daraus wird dann durch eine locutio compendiaria:

Der Kreis ist ein Polygon mit unendlich vielen, unendlich kleinen Seiten.

Und schließlich lautet die Verkürzung:

Der Kreis ist ein Polygon" (S. 601).

Dieser letzte Satz ist nun offenbar falsch. Denn der Unterschied zwischen einem Kreis und einem Polygon besteht gerade darin, daß jener von einer krummen Linie begrenzt ist, dieses von mehreren geraden Linien. Aber da nun die Begriffe krumm und gerade einander ausschließen, so enthält das zuletzt genannte Urteil einen Widerspruch, d. h. es ist falsch. Wir haben hier ein Beispiel dafür, wie verhängnisvoll die erwähnte Verwechslung sein würde. Denn falls wir nicht zwischen dem fiktiven und kategorischen oder problematischen Urteil unterscheiden, so werden wir genötigt sein, entweder uns selbst zu widersprechen oder das fiktive Urteil zu verwerfen; und dieser letzte Ausweg würde nicht viel besser als der erste sein, indem wir uns dadurch eines sehr wichtigen Mittels beraub en, nämlich die Wirklichkeit zu berechnen und uns darin zu orientieren. Der große Nutzen des fiktiven Urteils zeigt sich gerade ausgeprägt in dem genannten Beispiel; denn falls wir nicht von der Annahme ausgingen, daß der Kreis

als ein Polygon mit unendlich vielen, unendlich kleinen Seiten betrachtet werden kann, so würden wir seinen Umfang und seinen Inhalt nicht zu berechnen imstande sein. Wir sehen also hier, wie eine bewußt falsche Annahme in hohem Grade vorteilhaft und zweckmäßig sein kann.

Die Frage ist nun: Inwieweit wenden wir nun solche falschen, aber zweckmäßigen Annahmen, d. h. Fiktionen an? Ist das Beispiel mit dem Kreise nicht eine Ausnahme?

Hierauf wird Vaihinger absolut mit Nein antworten. Weit davon entfernt, eine Ausnahme zu sein, ist es im Gegenteil bezeichnend dafür, daß der größte Teil unserer Gedankenarbeit mit solchen Fiktionen operiert. Sowohl Logik, Mathematik und Physik, als auch Ethik, Nationalökonomie, Rechts- und Staatswissenschaft und Theologie sind von Fiktionen durchwoben. Einige wenige der vielen von Vaihinger angeführten Beispiele mögen das beweisen.

Was die Logik betrifft, so sind die Allgemeinbegriffe, mit denen sie operiert, Fiktionen. Sie sind falsche, aber nützliche Begriffe. Falsch: denn es existiert kein Gegenstand im allgemeinen, es gibt nur einzelne, konkrete Gegenstände: dieses bestimmte Pferd, jener bestimmte Stern. Nützlich: denn sie allein ermöglichen das allgemeine Urteil, und auf diesem beruht „alles Klassifizieren, Ordnen, alles Begreifen, Beweisen und Schließen“ (S. 401). Die Allgemeinbegriffe sind also echte Fiktionen.

In der Mathematik werden eine solche Menge Fiktionen angewandt, daß man sozusagen hier einem vollständigen Fiktionssystem gegenübersteht. Eine einzelne Fiktion haben wir bereits genannt: die Betrachtung des Kreises als Polygon. Eine andere Fiktion besteht darin, den Kreis als eine Ellipse zu betrachten, in welcher der Abstand zwischen den Brennpunkten = 0 ist. Hierdurch wird der Kreis zu einem Spezialfall der Ellipse gemacht und dadurch wird erreicht, daß die für die Ellipse geltenden Sätze auch für den Kreis gelten (S. 514). Eine dritte, sehr wichtige Fiktion ist, was Vaihinger nennt „die Fiktion des Unendlich Kleinen“. In dem Begriff das Unendlich Kleine „steckt eben das Nichts und das Etwas zugleich“ (S. 516). Einerseits müssen wir durch Verminderung einer Größe ins Unendliche zuletzt zum reinen Nichts gelangen, während wir andererseits dadurch, daß wir unendlich viele, unendlich kleine Größen zusammenlegen, von diesen unendlich kleinen Größen, die eigentlich keine Größen

sind, doch zu einer endlichen Größe gelangen können. Die Widersprüche liegen darin, daß man eine Teilung ins Unendliche annimmt, und doch zugleich dieser Teilung eine Grenze setzt, indem man das, was zurückbleibt, als Größen betrachten will, was — selbst wenn es unendlich kleine Größen sind — der unendlichen Teilung widerspricht. Dieselben Widersprüche enthält der Begriff das Unendlich Große (S. 517). Es fragt sich nun, welchen Vorteil wir von diesen widersprechenden Begriffen haben. Wir haben den Vorteil, antwortet Vaihinger, daß wir mit ihrer Hilfe Gebiete verbinden können, „die ungleichartig sind, deren Definition sie einander ausschließt, weil in dem Begriff des einen ein Element fehlt, das in dem anderen enthalten ist" (S. 521). So sahen wir vorher, wie wir durch die Einführung des Begriffes des Unendlich Kleinen den Kreis als ein Polygon mit unendlich vielen, unendlich kleinen Seiten betrachten konnten, und wir sahen auch, wie nützlich diese Auffassung war. Dasselbe ist der Fall, wenn wir den Kreis als eine Ellipse auffassen, dessen Brennpunkte einen unendlich kleinen Abstand voneinander haben. Diese Beispiele ließen sich vermehren, was Vaihinger auch getan hat, aber hier wollen wir uns mit den angeführten begnügen, um zur Betrachtung einiger sehr wichtiger Fiktionen der Physik überzugehen.

Zuerst: „die Fiktion des reinen, absoluten Raumes". Der Begriff: der absolute, mathematische Raum ist eine Fiktion, denn er enthält die Merkmale der Fiktivität: innerer Widerspruch und Nützlichkeit. Der innere Widerspruch äußert sich darin, daß dieser Begriff auf dem Gedanken ruht „einer Ausdehnung ohne Ausgedehntes, eines Außereinander ohne Dinge, welche außereinander sind". Aber ein solcher Gedanke ist „ein Ungedanke, ist absurd und unmöglich" (S. 501). Über den Ursprung dieses Begriffes sagt Vaihinger: „Der Begriff des reinen Raumes entsteht, indem das Verhältnis der Dinge festgehalten wird, während die Dinge selbst weggedacht werden; während wir die Materie und ihre Intensität allmählich bis zu Null abnehmen lassen, behalten wir das bloße Verhältnis der materiellen Dinge zurück" (S. 501). Der innere Widerspruch dieses Prozesses ist einleuchtend. Und doch ist der Begriff des reinen, mathematischen Raumes ungeheuer zweckmäßig, da wir ohne diesen Begriff unsere Mathematik gar nicht hätten aufstellen können (S. 472). Dasselbe gilt vom absoluten Raum, der eine so große Rolle sowohl in der Mathematik als auch in der Physik spielt. Auch liegt hier ein Wider-

spruch vor, denn jede Ortsbestimmung ist relativ, aber dieser Widerspruch ist zweckmäßig, denn nur mit seiner Hilfe können wir absolute Bewegung nachweisen. — Andere physische Fiktionen sind die Begriffe: Kraft und Atom. Dem Begriffe „Kraft“ entspricht nichts Wirkliches; Kräfte sind erfundene oder hinzugedichtete Dinge. Wir sehen sie niemals; was wir sehen, sind nur die Veränderungen des einen oder anderen Prozesses, und wenn wir keine Ursache für diese Veränderung nachweisen können, so erdichten wir eine, die wir dann als jene Kraft bezeichnen, welche die Veränderung hervorgebracht hat. Hierdurch wird ein scheinbares Verständnis erzielt, „indem wir die wirklichen Phänomene als schon mögliche ansehen, und diese Möglichkeiten und Eigentümlichkeiten hypostasieren und als reelle Entitäten loslösen“ (S. 376). „Was die Atome betrifft, so sind sie ganz wie die Kräfte erdichtete Dinge, die niemand gesehen hat, die aber dazu dienen, „unsinnlichen Begriffen, z. B. dem der Kraft, eine sinnliche Grundlage zu geben (die Atome sind ‚die Träger‘ der Kräfte) und noch geheimnisvollere Vorgänge, z. B. chemische Mischung, Kohäsion, Kristallisation usw. in der Phantasie vorstellig zu machen, ohne daß bei dieser Verwendung aus dem subjektiv-methodologischen Hilfsmittel eine objektiv-metaphysische Realität gemacht würde“ (S. 450). Die Atomistik ist also nach Vaihinger eine Fiktion, die zu einer Hypothese zu machen man sich hüten muß.

Nach diesen Fiktionsbeispielen innerhalb der exakten Naturwissenschaften wollen wir einen Blick auf einige Fiktionen innerhalb der Geisteswissenschaften werfen. Ein Beispiel für die Nationalökonomie bietet sich uns in Adam Smiths „Inquiry on wealth of nations“. Die von Adam Smith hier angewandte Fiktion besteht darin, daß er „alle wirtschaftlichen Handlungen der Gesellschaft so betrachtet, als ob sie einzig und allein vom Egoismus diktiert wären; er sieht dabei ab von allen anderen Faktoren, z. B. Wohlwollen, Sittlichkeit, Gerechtigkeit, Billigkeit, Mitleiden, Gewohnheit, Sitten und Gebräuchen usw. Auf diese Weise ist es ermöglicht, die Erscheinungsweisen der menschlichen Verhältnisse in wirtschaftlicher Hinsicht auf wenige Grundgesetze zu reduzieren. Mit sicherer Hand greift er dasjenige Motiv heraus, welches am häufigsten und stärksten ist. Es stellt jenen fiktiven Satz — es ist, als ob alle wirtschaftlichen, geschäftlichen Handlungen nur vom Egoismus motiviert wären — als ein Axiom an die Spitze des Systems und entwickelt daraus deduktiv, mit

systematischer Notwendigkeit, alle Verhältnisse und Gesetze des Handels und Verkehrs und aller Schwankungen in diesen komplizierten Gebieten" (S. 343—344). Daß diese Betrachtungsweise auf einer Fiktion beruht, ist klar, denn der Egoismus ist eben nur einer von den vielen in das ökonomische Leben hineinspielenden Faktoren, und der fingierte Fall entspricht nicht der Wirklichkeit. Aber nichtsdestoweniger ist dies eine außerordentlich zweckmäßige Auffassung, denn nur durch Isolierung der einzelnen Faktoren werden die Gesetze gefunden, deren Zusammenspiel das außerordentlich komplizierte Ganze des ökonomischen Lebens hervorbringt. Die Gefahr dabei besteht in der Verwechslung der Fiktion mit einer Hypothese; denn dadurch macht man einen einzelnen Faktor (in dem angeführten Fall: den Egoismus) zu dem einzigsten Faktor, und das Resultat wird daher mit der Wirklichkeit nicht übereinstimmen. Ob Adam Smith diesen Fehler begangen hat, ist zu einer Streitfrage gemacht worden. F. A. Lange und Lexis meinen: Ja. Vaihinger dagegen, im Anschluß an Buckle und Stuart Mill behauptet, daß Adam Smith sich voll bewußt gewesen ist, mit einer Fiktion zu operieren. Und diese Annahme stützt sich besonders auf sein zweites Hauptwerk: „Theory of moral sentiments", wo die Sympathie als die wesentliche Grundlage der menschlichen Gesellschaft angesehen wird. Die beiden Werke müssen dann als zusammengehörende Abteilungen desselben Systems genommen werden, so daß jedes für sich die bedeutungsvollsten Faktoren hervorhebt (S. 347).

Eine ganz ähnliche Fiktion wendet Bentham in den Staatswissenschaften an. Er „gründet die allgemeine Lehre vom Staat auf die umfassende Voraussetzung, daß die Handlungen der Menschen immer durch ihre Interessen, und zwar durch ihre rein persönlichen, selbstischen Interessen bestimmt werden" (S. 355). Von dieser Voraussetzung aus deduziert er nun seine Theorie. Aber der wesentliche Unterschied zwischen ihm und Adam Smith ist, daß Bentham im Gegensatz zu Smith seine Voraussetzung nicht als eine Fiktion, sondern als eine Hypothese betrachtet (S. 355).

Bevor wir nun diese Übersicht über einige der wichtigsten Fiktionsbeispiele und ihre Anwendung abschließen, wollen wir noch zu einer bereits erwähnten ethischen Fiktion zurückgreifen, nämlich der Freiheit. Von dieser, „der wichtigsten praktischen Fiktion", sagt Vaihinger: „Wir betrachten und behandeln uns

selbst und andere, als ob die menschlichen Handlungen frei wären, obgleich wir theoretisch doch überzeugt sind, daß alle Funktionen der Psyche durch unverbrüchliche Gesetze bedingt und bestimmt sind“ (S. 572). Nur durch Anwendung dieser Fiktion sind Verantwortung und Gewissensbisse möglich. Auch hier hilft die Fiktion aus den hierbei auftauchenden Bedenken: Denn nur, „weil der Mensch sich für frei hält nicht aber, weil er frei ist, empfindet er Reue und Gewissensbisse“ (S. 573). Wie wir bereits wissen, ist das nach Vaihingers Meinung auch Kants Ansicht, wenn er von „der Idee der Freiheit“ spricht. Im ganzen genommen beruft sich Vaihinger im weitesten Umfang auf Kant als seinen Vorgänger, indem er nachzuweisen sucht, daß die Kantischen Ideen als Fiktionen in der hier angegebenen Bedeutung aufzufassen sind, d. h. als falsche, aber nützliche Vorstellungen. Außer Kant wird im dritten Teil des Werkes unter dem Titel: „Historische Bestätigungen“ auch Forberg mit seiner „Religion des Als Ob“, F. A. Lange mit seinem „Standpunkt des Ideals“ und Friedrich Nietzsche mit seiner Lehre vom „Willen zum Schein“ genannt. Näher auf diese historischen Betrachtungen einzugehen, würde hier zu weit führen, und wir müssen nun im Rahmen der hier skizzierten Voraussetzungen uns den von Vaihinger aufgestellten erkenntnistheoretischen Konsequenzen der Fiktionstheorie zuwenden.

III. Die erkenntnistheoretischen Konsequenzen.

Im vorigen Abschnitt erörterten wir einige von Vaihingers Beispielen für die Anwendung der Fiktionen in den verschiedenen Wissenschaften, um dadurch das Wesen der Fiktionen im allgemeinen zu veranschaulichen. In diesem Abschnitt werden wir nun einige speziell erkenntnistheoretische Fiktionen ins Auge fassen, um klar zu werden darüber, wie Vaihinger seine Hauptfrage beantwortet: „Wie geht es zu, daß wir mit bewußt falschen Vorstellungen doch das Richtige treffen?“ (S. VIII).

Die wichtigsten aller theoretischen Fiktionen sind nach Vaihinger die Kategorien; denn auf ihnen beruht alle menschliche Erkenntnis, alle Wissenschaft des Menschen, ja schließlich alles menschliche Leben. Und diese Grundpfeiler des menschlichen Daseins sind, wie Vaihinger nun beweisen will, nichts anderes als nur Fiktionen. Seine Betrachtung ist folgende:

Das unmittelbar Gegebene, die eigentliche Wirklichkeit, sind

die Empfindungen in ihrem Sukzessions- und Koexistenzverhältnis. Diese liefern das Material, woraus wir mit Hilfe der „logischen Funktion" — um Vaihingers Ausdruck zu gebrauchen — unser Weltbild, die Vorstellungswelt, aufbauen. Um das tun zu können, müssen wir uns gewisser Kunstgriffe bedienen. Solche sind die Fiktionen, und die wichtigsten und allgemeinsten sind, wie gesagt, die Kategorien. Diese werden angewandt bei dem „ersten fiktiven Denkprozeß", der darin besteht, daß „die logische Funktion das gegebene Wirkliche, aber Unbegreifliche, in zwei zusammengehörige Werte zerlegt und dadurch erreicht erstens: die Möglichkeit praktischer Berechnung, zweitens den Schein der Begreiflichkeit" (S. 117). Solche zusammengehörende Paare sind vor allem die Kategorien:

Einheit und Mannigfaltigkeit	Subjekt und Objekt
Ding und Eigenschaft (Kraft)	Inneres und Äußeres
Ursache und Wirkung	Materie und Kraft
Möglichkeit und Wirklichkeit	Ding an sich und Phänomen

Subsistenz und Inhärenz.

Diese Kategorien gehören paarweise zusammen und haben nur Sinn und Wert, wenn sie zusammen betrachtet werden; „einzeln führen sie durch Isolation auf Sinnlosigkeit, Widersprüche und Scheinprobleme" (S. 118). Greifen wir ein einzelnes Beispiel dieser kategorialen Spaltung heraus, nämlich das Kategorienpaar: Ding und Eigenschaft.

„Ehe die Kategorie des Dinges mit seinen Eigenschaften gestaltend eintritt, besteht jede Anschauung aus einem Zusammenhang von psychischen Elementen, aus einer mechanischen Konglomeration, für welche eben nur die gleichzeitige Produktion verantwortlich ist. Die Psyche kann diese natürlichen Empfindungsverbindungen, welche eben rein mechanisch zusammengeraten sind, erst im Verlaufe der Erfahrung als zusammengehörige entdecken" (S. 297).

Um ein konkretes Beispiel zu nehmen:

Wir beobachten unmittelbar eine Empfindungsverknüpfung des „Süßen" und des „Weißen". Indem wir nun darauf die Kategorie des Dinges anwenden, fassen wir „das Süße" als eine Eigenschaft auf und sagen: „Zucker ist süß". Hier zeigt sich noch „das Weiße" als das Ding und „das Süße" als die Eigenschaft des Dinges. Wir haben aber die Empfindung weiß auch

in anderen Fällen, z. B. bei der Beobachtung eines Stückes griechischen Marmors. Und hier betrachten wir „das Weiße“ als eine Eigenschaft am Marmor, der durch die Empfindung „hart“ repräsentiert ist. Auf diese Weise gelangt „das Weiße“ dahin, eine Eigenschaft zu werden, ebensowohl wie „das Süße“. Aber jetzt können wir „das Süße“ nicht mehr als eine Eigenschaft am „Weißen“ betrachten, denn dies ist selbst eine Eigenschaft. Aber wessen? Hier kommt die Sprache uns zu Hilfe, und indem sie den Namen „Zucker“ dem ganzen Empfindungskomplex leiht, ist es möglich, die einzelnen Empfindungen „süß“ und „weiß“ als Eigenschaften des Dinges „Zucker“ anzusetzen. Aber dieses Ding können wir nicht sinnlich wahrnehmen, denn wir nehmen nur die Eigenschaften daran wahr. „So rückt das Ding aus dem Kreis der wirklich wahrgenommenen Empfindungen hinaus und wird jetzt als ein besonderer Träger hinzugedacht“ (S. 300). „Der Inhalt der Eigenschaften wird durch die Sinne geliefert, das Ding als der Träger der Eigenschaften ist jetzt ganz hinzugedacht; daß jene an den Sinn gelieferten Inhalte „Eigenschaften“ sind, das ist eine Bestimmung, welche jenen Inhalten erst durch das Bewußtsein gegeben wird“ (S. 300).

Aber durch dieses Setzen von „Ding“ und „Eigenschaften“ ist die Wirklichkeit verfälscht worden, indem sie gleichsam verdoppelt wurde. Wer autorisierte das Denken, zuerst „das Weiße“ als „das Ding“ zu setzen und „das Süße“ als seine „Eigenschaft“? Und wer gab ihm dann das Recht, sie beide als „Eigenschaften“ zu setzen und „ein Ding“ als ihren Träger hinzuzudenken? In dem ursprünglich Gegebenen fand sich keine Berechtigung dazu. „Jenes Ding ist eine Fiktion, jene Eigenschaft ist als solche eine Fiktion; das ganze Verhältnis ist eine Fiktion“ (S. 304). Aber warum haben wir denn da diese Spaltung eingeführt?

Die Antwort auf diese Frage ist dieselbe wie für die nach dem Grunde aller Fiktionen: Weil wir dadurch „ein Mittel zu praktischem Handeln“ von sehr hohem Werte haben, trotzdem die Fiktion „gar keinen eigentlich wissenschaftlichen Erkenntniswert“ besitzt (S. 303). Stellen wir einmal genauer fest, was wir durch die Spaltung des unmittelbar Gegebenen in „Ding“ und „Eigenschaft“ gewinnen.

Erstens haben wir dadurch ermöglicht, uns einander mitzuteilen. Das ist nur möglich mit Hilfe des Wortes. Und damit das Wort ein Mitteilungsmittel werden kann, muß es teils den

ganzen Empfindungskomplex als solchen, teils die einzelnen Teile dieses Komplexes ausdrücken. Das bedeutet: Wir müssen nicht ein Wort, sondern mehrere Worte anwenden: eins für den Empfindungskomplex als Ganzes, d. h. das Ding, und eins für jede einzelne Empfindung, die wir außerhalb des Komplexes unterscheiden können, d. h. die Eigenschaften. Nur mit Hilfe eines solchen Wortvorrats können wir uns einander mitteilen. — Zweitens hilft die Kategorie des Dinges bei der Ordnung der Empfindungen, was teils erhöhte Erinnerungsmöglichkeit bewirkt, teils ein Hilfsmittel zur Orientierung in der Umwelt von einem „enormen praktischen Wert" ist; „es ist gleichsam der Nagel, an welchen die Empfindungen als Eigenschaften gehängt werden". Ohne Anwendung dieser Kategorie „wäre es dem Denken gar nicht möglich gewesen, in dem Wirrwarr der Empfindungen Ordnung zu schaffen" (S. 305—306). — Wir sehen also, daß das Kategorienpaar: Ding — Eigenschaft die beiden fiktiven Merkmale besitzt: Falschheit und Nützlichkeit.

Auf dieselbe Art ergeht es nun all den genannten Kategorien. Sie sind Fiktionen und sind, nach Vaihinger, zugleich „analogische" Fiktionen. Mit Hilfe der Kategorien erfassen wir das gegebene Empfindungsmaterial nach Analogien, die aus der inneren Erfahrung stammen. Am deutlichsten tritt das hervor bei den zwei wichtigsten Kategorien, nämlich: Ding — Eigenschaft und Ursache — Wirkung. „Das Ding und seine Eigenschaft — ist der abstrakte Ausdruck des primitivsten Eigentumsverhältnisses" (S. 313). Das Ding „hat" die Eigenschaften; sie sind die Eigenschaften des Dinges. Und ebenso ist Ursache und Wirkung „der abstrakte Ausdruck für Wille und Handlung" (S. 317). — Wir begreifen also das Dasein so, wie es unmittelbar uns entgegentritt, in Analogie mit den Prozessen, die wir kennen oder zu kennen glauben aus innerer Erfahrung. Hierdurch wird ein Schein von Begreiflichkeit hervorgebracht, aber auch nur ein Schein. „Wenn wir das Vorhergehende Ursache, das Folgende Wirkung nennen, so ist damit im Grunde nichts erreicht als ein Anthropomorphismus" (S. 309). Schließlich soll nur noch eine sehr wichtige Kategorie erwähnt werden, nämlich: Subjekt — Objekt. Diese Fiktion ist „die Urfiktion, von der alle anderen schließlich abhängen" (S. 114). Daß sie eine Fiktion ist, kommt daher, daß die Scheidung des Empfindungskomplexes in „Dinge an sich = Objekte" und „Dinge an sich = Subjekte" ganz unberechtigt ist. Sie beruht

schließlich auf einer anderen Fiktion, nämlich: der Ursachenkategorie, indem diese unbefugt angewandt wird. Um ein scheinbares Verständnis des unmittelbar gegebenen Empfindungskomplexes zu erlangen, müssen wir ihn als Wirkung von „Dingen an sich = Objekten“ auffassen. Indessen können diese als solche nicht eine von ihnen verschiedene Vorstellungswelt hervorbringen. Daher muß man eine andere Art „Dinge an sich“ annehmen, nämlich die Subjekte. Durch Zusammenwirken dieser beiden Faktoren glauben wir das Entstehen der Welt der Phänomene zu begreifen, da wir sie nun als Wirkung der Ursachen Objekte und Subjekte betrachten (S. 112). Aber dieses Begreifen ist, wie gesagt, nur ein illusorisches; denn die Ursachenkategorie ist ja eben eine Fiktion, und ihre Anwendung auf das Wirkliche ist also unberechtigt. In der Natur der Fiktion selbst liegt ja gerade, daß sie nur eine subjektive Vorstellung oder ein subjektiver Begriff ist, und wenn das fest steht, „ist es ein Widerspruch, dem eigentlich Wirklichen diese Kategorie zuzuschreiben“ (S. 111). Das Nützliche an dieser Fiktion ist jedoch, daß wir mit ihrer Hilfe ein scheinbares Verständnis des Daseins erlangen. Daß es nur ein scheinbares Verständnis ist, beruht darauf, daß das Dasein schließlich absolut unbegreiflich ist; „denn alles Begreifen besteht in der faktischen oder bloß eingebildeten Reduktion auf Bekanntes“ (S. 311). Aber bei einer solchen Reduktion werden wir beständig weiter gehen können; das Bekannte wird sich stets schließlich als etwas Unbekanntes erweisen. Daher kann man nicht die Welt „verstehen“, sondern nur darüber etwas „wissen“. Schließlich müssen wir immer von irgend etwas Unbekanntem ausgehen, welches im entscheidenden Augenblick unverständlich ist: „Die Kategorien, besonders Ursache (ebenso Zweck), haben nur eine zweckmäßige Verwendung innerhalb des gegebenen Empfindungsmaterials; auf das Ganze desselben angewendet, verlieren sie jeden praktischen, so auch jeden theoretischen Wert, und erzeugen nur Scheinprobleme, wie z. B. die Frage nach der Ursache oder auch nach dem Zweck des Weltgeschehens“ (S. 311).

Wir erkennen also, daß unser gesamtes Denken eine systematische Anwendung von Fiktionen ist. Die sich nun aufdrängende Frage, die sich Vaihinger am Anfang seines Werkes gestellt hat, ist nun: „Wie kommt es, daß wir mit bewußt falschen Vorstellungen doch Richtiges erreichen?“ (S. VIII). Diese Frage ist das Haupt-

problem innerhalb der Fiktionstheeorie. Vaihinger's einfache Antwort darauf ist folgende:

„Wenn das Denken in den Fiktionen der Wirklichkeit widerspricht, und wenn es sogar sich selbst widerspricht, und wenn nun aber doch trotz dieser bedenklichen Handlungsweise das Denken sein Ziel erreicht, nämlich die Wirklichkeit zu treffen, so muß — dies ist eine notwendige Konsequenz — jene Abweichung wieder korrigiert, so muß dieser Widerspruch wieder gut gemacht werden" (S. 194). Das wird erreicht dadurch, daß man einen neuen Fehler begeht, aber so, daß man dadurch den ersten aufhebt, weshalb Vaihinger dieses ganze Verfahren „die Methode der entgegengesetzten Fehler" nennt. Zur Beleuchtung dieser Methode wollen wir sie auf einige der vorher erwähnten Fiktionen anwenden.

Eine der wichtigsten war die Trennung in Ding und Eigenschaften. Dabei hatten wir die gegebene Empfindung verdoppelt, indem wir sie in die Zweiheit: Ding und Eigenschaft zerlegten. Sobald wir uns einander mitzuteilen haben, müssen wir uns in Urteilen ausdrücken, und hierdurch wird der begangene Fehler aufgehoben, indem wir jetzt wieder die geschiedenen Faktoren im Urteil verbinden. Wenn wir das Urteil aussprechen: Der Zucker ist süß, schmelzen wir „das Ding" (Zucker) mit „der Eigenschaft" (süß) zu einem Ganzen zusammen, wodurch der durch die Trennung begangene Fehler aufgehoben wird (S. 304).

Wie mit dieser, so geht es mit allen anderen Fiktionen: Der Fehler wird korrigiert, wenn die Fiktion angewendet werden soll. Wir haben erwähnt, wieso die Allgemeinbegriffe Fiktionen sind, und doch beruht alles syllogistische Schließen auf ihnen. Hier muß also eine Korrektur eingeführt werden — und eine solche wird auch eingeführt.

In dem Syllogismus:

Der Mensch ist sterblich;
Sokrates ist ein Mensch,
also ist Sokrates sterblich,

haben wir einen doppelten Fehler begangen. Der erste besteht darin, daß wir den Allgemeinbegriff: der Mensch gebildet haben. Da als Allgemeinheit kein Mensch existiert, sondern nur als dieser oder jener bestimmte Mensch, so ist der Satz: „Der Mensch ist sterblich" — streng logisch genommen — falsch; denn nur die

einzelnen Menschen: Herr N. N., Frau A. usw. sind sterblich, während der Mensch als Allgemeinheit weder sterblich noch unsterblich ist, da er überhaupt nicht existiert. — Jedoch wird der von uns im Obersatze begangene Fehler aufgehoben durch Einführung eines korrespondierenden Fehlers im Untersatze. Dieser lautet: „Sokrates ist ein Mensch.“ Aber dies ist ein falsches Urteil, denn darin haben wir ein individuelles Wesen mit einem Allgemeinbegriff identifiziert. Sokrates hat viele andere Eigenschaften als „der Mensch im allgemeinen“. Aber durch seine Identifizierung mit diesem Allgemeinbegriff haben wir den im Obersatze begangenen Fehler wieder gut gemacht, und das Resultat ist richtig. „Eigentlich ist dieser Schluß eine Hypothese nach der Analogie: Weil viele Menschen, d. h. alle bekannten Menschen, sterblich gewesen seien, sei auch Sokrates sterblich. Allein diese bloße Analogie — und faktisch besteht unser ganzes Wissen darin — wird vermittelt und erleichtert durch den Mittelbegriff Mensch. Nachdem das Resultat erreicht ist, fällt der Mittelbegriff heraus“ (S. 212—213).

In der Mathematik ist die Methode der entgegengesetzten Fehler besonders klar. Wir haben früher verschiedene Beispiele für mathematische Fiktionen angeführt. Eine von diesen bestand darin, den Kreis als eine Ellipse zu betrachten, deren Brennpunkte den Abstand 0 voneinander haben (die Exzentrizität = 0). Hier haben wir einen doppelten Fehler begangen; erstens dadurch, daß wir den Kreis als eine Ellipse betrachten, denn der Kreis ist nicht eine Ellipse, zweitens dadurch, daß wir einen Abstand = 0 setzen, denn ein solcher ist kein Abstand (S. 316—317). Ein anderes Beispiel war, den Kreis als ein Polygon mit unendlich vielen, unendlich kleinen Seiten zu betrachten. Der erste Fehler besteht hier darin, daß man den Kreis als ein Polygon betrachtet, denn der Kreis ist kein Polygon; aber der Fehler wird wieder gut gemacht durch Einführung der Fiktion des Unendlichen. Diese Fiktion wird zweimal eingeführt, einerseits durch die Annahme, daß die Seiten des Polygons unendlich klein sind, andererseits dadurch, daß es eine unendlich große Anzahl von ihnen gibt. Durch die letzte Annahme wird der Widerspruch, daß eine unendliche Größe aus unendlich kleinen Teilen bestehen soll, aufgehoben, während der Widerspruch, der Kreis sei ein Polygon, durch die Betrachtung aufgehoben wird, daß die Polygonseiten unendlich klein seien; dadurch wird der

Fehler, den Kreis für ein Polygon zu halten, unendlich klein (S. 521—522).

Nähern wir uns der Anwendung der Fiktionen in den Geisteswissenschaften, so fällt einem zuerst das erwähnte Beispiel von Adam Smiths nationalökonomischer Fiktion ins Auge. Nach dieser Fiktion werden alle ökonomischen Wirksamkeiten der Gesellschaft ausschließlich vom Egoismus bedingt und diese Fiktion wird korrigiert durch die Vergleichung ihres Resultates mit den Resultaten anderer, ebenso einseitiger Untersuchungen, die andere Momente, wie Wohlwollen, Gerechtigkeit, Gewohnheit usw., als die einzigen Faktoren betrachten. In einem so komplizierten Falle wie dieser kann ein einzelner Fehler nicht von einem anderen Fehler aufgehoben werden, sondern nur dadurch, daß man alle die wirksamen Faktoren ineinander spielen läßt, können die Fehler, die durch Isolierung der Faktoren hervorgerufen sind, aufgehoben werden.

Ganz ebenso geht es mit Benthams staatswissenschaftlicher Fiktion.

Bei der Fiktion der Willensfreiheit ist diese Methode schwieriger — wenn nicht unmöglich — durchzuführen. Entweder ist der Mensch ein Wesen mit freiem Willen, und dann haben die Moralbegriffe: Verantwortung, Bestrafung usw. in allgemeiner Bedeutung einen Sinn; oder auch der Mensch ist determiniert, und dann muß die Bedeutung dieser Begriffe verändert werden, sonst sind sie sinnlos. Falls der Mensch nämlich in einem gegebenen Augenblick nicht anders handeln konnte, als er es tat, so ist es sinnlos, ihn für seine Handlung verantwortlich zu machen, und ein Tadel ist nur als erzieherisches und vorbeugendes Moment berechtigt. Hier scheint doch ein unüberwindlicher Widerstreit zwischen den beiden Ansichten zu bestehen, und — soweit ich sehen kann — läßt hier die Methode der entgegengesetzten Fehler im Stich. Vaihinger hat denn auch nirgends angegeben, wie sie in diesem Falle angewandt werden soll. Entweder muß man die Aufstellung von Fiktionen unterlassen, oder auch man muß die Ethik auf dieser fiktiven Grundlage bauen, wodurch man nach Vaihinger zu Resultaten gelangen muß, die mit der Wirklichkeit nicht übereinstimmen.

Wie wir nun gesehen haben, ist die ganze Welt, wie wir sie uns vorstellen, von Fiktionen durchwoben. Das Denken ist, wie Vaihinger sagt, „ein regulierter Irrtum" (S. 217). Aber gerade

weil er reguliert ist, führt er uns durch ein „antagonistisches Spiel" von Fiktionen zu richtigen, d. h. mit der Wirklichkeit stimmenden Resultaten. Dieses „antagonistische Spiel" ist ausgedrückt durch „die Methode der entgegengesetzten Fehler", die nur in einem einzigen Falle im Stiche ließ, was ja darauf beruhen kann, daß die eine der widerstreitenden Ansichten: Determinismus — Indeterminismus in Übereinstimmung mit der Wirklichkeit steht. Gehen wir nun von derjenigen Ansicht aus, die mit der Wirklichkeit übereinstimmt, so werden wir zu Resultaten kommen, die nicht korrigiert zu werden brauchen. Gehen wir dagegen von der anderen Ansicht aus, müssen die Resultate korrigiert werden: Aber dies ist nur möglich durch die Annahme der ersten Ansicht. Der Fehler kann hier nämlich nur einseitig sein und kann daher nur aufgehoben werden dadurch, daß er = 0 gesetzt wird, was so viel sagen will, als daß diese Ansicht verworfen wird. Bei den anderen Fiktionen dagegen konnte sich der Fehler in zwei oder mehrere Richtungen erstrecken, und er konnte daher in entgegengesetzter Richtung durch einen oder mehrere Fehler von derselben Größe aufgehoben werden.

Hiermit liegt nun die Fiktionstheorie fertig vor. Es bleibt also noch übrig, die Voraussetzungen aufzudecken, auf denen sie ruht.

IV. Die Voraussetzungen der Fiktionstheorie.

Die Enthüllung der Voraussetzungen, auf denen eine Theorie ruht, könnte vielleicht sonderbar scheinen, nachdem die Theorie selbst dargestellt worden ist. Aber ein solches analytisches Verfahren bietet doch den großen Vorteil, daß man leichter einsehen kann, was für eine Theorie notwendig, was für sie nur von geringerer Bedeutung ist. In dem vorliegenden Falle kommt mir der Vorteil so groß vor, daß er vollständig die hier befolgte analytische Methode rechtfertigt.

Vaihinger versteht, wie wir wissen, unter einer Fiktion eine bewußt falsche, aber zweckmäßige, nützliche Annahme. Aus dieser Definition selbst lassen sich leicht die Voraussetzungen herausfinden, auf die sich die Fiktionstheorie stützt. Nehmen wir Glied für Glied uns vor.

Falls irgendein Sinn in der Definition der Fiktion als einer bewußt falschen Annahme stecken soll, muß man selbstbewußte

Wesen voraussetzen, die einen Maßstab in der Beurteilung dessen, was wahr und was falsch ist, besitzen. Sollen die Fiktionen außerdem zweckmäßig sein, so muß man wieder Wesen voraussetzen, die nach dem einen oder anderen Ziele streben, die die eine odre die andere Absicht haben. Diese Voraussetzungen betont Vaihinger auch ausdrücklich. Ihm gilt nämlich alles Seelenleben „als eine weitere Ausbildung des Reflexvorganges: Einwirkung von außen, innere Verarbeitung, Wirkung nach außen. Die inneren Verarbeitungen dienen nur als Überleitungen für die von außen kommende Einwirkung zu der nach außen sich entladenden Tat. Als solche inneren Verarbeitungen und Überleitungen erkannte ich die Fiktionen, die eben schließlich nur dem praktischen Zwecke dienen, dem Handeln" (S. II). Das Denken ist also ein Mittel zum Handeln, die Fiktionen sind Hilfsmittel zu unserer Orientierung in der Umwelt. „Sobald ein äußerer Reiz die Seele berührt, welche, wie mit zarten Fühlfäden ausgestattet, mit Schnelligkeit auf denselben antwortet, beginnen innere Prozesse, beginnt eine psychische Arbeitsleistung, deren Resultat die zweckmäßige Aneignung des Wahrgenommenen ist" (S. 3). Ob die dabei angewandten Fiktionen irgendeinem Objektiven entsprechen, so daß sie „die theoretische Abbildung der Umwelt im Spiegel des Bewußtseins" sind, wissen wir nicht, da wir außerstande sind, unsere Vorstellungswelt mit einer objektiven Umwelt zu vergleichen. Die einzige Art und Weise, um zu konstatieren, ob das Denken sein Ziel erreicht, ist die durch eine „praktische Probe", die darauf ausgeht, zu entscheiden, „ob es möglich sei, mit Hilfe jener logischen Produkte, die ohne unser Zutun geschehenden Ereignisse zu berechnen und unsere Willensimpulse nach den Direktiven der logischen Gebilde zweckentsprechend auszuführen" (S. 5). Daß eine solche praktische Probe glücklich ausfällt, ist um so merkwürdiger, als, nach Vaihinger, Denken und Sein absolut ungleichartig sind. Rein empirisch behauptet er, „daß die Wege des Denkens" ganz andere „sind, als die des Seins" (S. 10), und daß man daher acht geben muß, „die Wege und Umwege des Denkens nicht mit dem wirklichen Geschehen zu verwechseln" (S. 11). „Sonach müssen wir die ganze Vorstellungswelt erkenntnistheoretisch für ein bloßes Instrument halten, das uns dazu dient, uns in der Wirklichkeitswelt besser zu orientieren" (S. 23). Des Denkens „Zweckmäßigkeit manifestiert sich gerade darin, daß die logischen Funktionen,

wenn sie nach ihren eigenen Gesetzen arbeiten, schließlich doch immer wieder mit dem Sein zusammentreffen“ (S. 12). Da nun die Wege des Denkens ganz andere als die des Daseins sind, erhält diese Zweckmäßigkeit einen metaphysischen Charakter, sie muß etwas sein, das mit zum Dasein gehört, etwas, das im Charakter des Daseins liegt. Es geht hier für uns also deutlich hervor, wie Vaihinger „Seelen“ voraussetzt, die in einer wirklichen Welt handeln sollen; und ihre Handlungen werden durch eine metaphysische Zweckmäßigkeit ermöglicht, die, obgleich Denken und Wirklichkeit heterogene Wege einschlagen, sich doch durch eine schließliche Übereinstimmung von Denken und Wirklichkeit äußert. Wir bemerkten dann weiter, daß Vaihinger diesen „Seelen“ die Fähigkeit beilegen mußte, zwischen wahr und falsch zu unterscheiden, d. h. zwischen dem, was vollkommen mit der Wirklichkeit übereinstimmt und dem, was mehr oder minder davon abweicht, — da er sonst niemals dazu gelangen könnte, die Fiktionen als falsche Annahmen zu stempeln. Selbst wenn er nirgends ausdrücklich „den Seelen“ diese Fähigkeit beilegt, so ist sie doch eine absolut notwendige Voraussetzung der Fiktionstheorie. Er bezeichnet es selbst als „den eigentlichen Kern des ganzen Buches“, „den methodologischen Gegensatz der Fiktion zur Hypothese“ klarzulegen (S. 603); aber wie sollte es möglich sein, sie auseinander zu halten, falls wir nicht genau wüßten, was die Wirklichkeit ist. Und wir bekommen dann auch wiederholt zu wissen, daß das eigentlich und einzig Wirkliche die Empfindungen in ihrem Sukzessions- und Koexistenzverhältnis sind: Alles, was mit ihnen übereinstimmt, ist also wahr, was von ihnen abweicht, ist falsch. Aber diese Abweichungen können mehr oder minder zweckmäßig sein. Sind sie sehr zweckmäßig, werden sie Fiktionen genannt, sind sie weniger zweckmäßig, werden sie Irrtümer genannt. Ganz zuerst gibt es also für Vaihinger einen absoluten Unterschied zwischen wahr und falsch, zwischen Hypothese und Fiktion. Aber dieser Unterschied verwischt sich allmählich für ihn so, daß „wahr“ und „falsch“ zu relativen Begriffen werden. Diese Verschwommenheit hängt teils damit zusammen, daß er den Gegensatz aufstellt: Hypothese — Fiktion, als entsprechend dem Gegensatz: theoretisch — praktisch; teils daher, daß er eine neue Definition der Wahrheit einführt. „Diejenige Vorstellung ist wahr“, sagt er, „welche den Zweck alles Denkens am besten erfüllt, nämlich das Objektive

zu berechnen, zu begreifen" (S. 136). Nun zielt indessen der Ausdruck „zu berechnen" bei **Vaihinger** auf die praktische Seite der Sache ab, während der Ausdruck „zu begreifen" etwas Theoretischem entspricht. Nach der oben angeführten Definition sind sowohl Hypothesen als auch Fiktionen „wahr". Deshalb sind „zwischen wahr und falsch keine so schroffen Grenzen, wie man gewöhnlich anzunehmen beliebt. Irrtum und Wahrheit fallen unter den gemeinsamen Oberbegriff des Mittels zur Berechnung der Außenwelt; das unzweckmäßige Mittel ist der Irrtum, das zweckmäßige heißt man Wahrheit" (S. 193). Mit dieser letzten Äußerung ist die ganze Betrachtungsweise eine andere geworden als sie anfangs war. Wir begannen damit, die Wahrheit zu messen an dem Verhältnis der Vorstellungen zu den gegebenen Empfindungskomplexen; jetzt messen wir sie an dem Nutzen, den wir von den Vorstellungen haben, wenn wir handeln sollen. Wie dieser Standpunktswechsel mit einem Widerspruch auf dem Grunde der Theorie selbst zusammenhängt, bestrebe ich mich, im nächsten Abschnitt darzutun.

V. Kritik.

Wenn sich dieser Abschnitt „Kritik" nennt, so kann damit natürlich nicht eine durchgeführte Untersuchung aller Einzelheiten des hier behandelten Werkes gemeint sein. Obgleich es an vielen Punkten dazu Veranlassung gibt, z. B. die Urteilseinteilung, die Atomistik und die Freiheit, muß hier doch darauf verzichtet werden, da eine solche Ausführlichkeit an dieser Stelle allzu umfangreich wäre. Ich halte mich im folgenden also ausschließlich an die Hauptpunkte der Fiktionstheorie. —

Aus dem vorigen Abschnitt erhellt es, daß im tiefsten Grunde diese Theorie sich hauptsächlich von zwei Gesichtspunkten aus in ihrer Gesamtheit berücksichtigen läßt:

A. Es gibt selbstbewußte Wesen oder „Seelen", deren Ziel ist, zu leben, weshalb sie sich in der Welt, in der sie leben, zurechtfinden müssen. Da die wesentlichste Funktion des Lebens das Handeln ist, muß das Denken, so wie es bereits **Schopenhauer** behauptete, einen sekundären Platz unter den psychisch-organischen Funktionen einnehmen. Wenn das Denken sich selbst mißversteht und der Erkenntnis den ersten Platz einräumt, überschätzt es in „theoretischer Leidenschaft" die Mittel im Verhältnis

zum Zweck, der letzten Endes in den praktischen Resultaten zu finden ist (S. 179).

B. Die eigentliche Wirklichkeit sind die unmittelbar gegebenen Empfindungskomplexe. Von dieser Wirklichkeit weicht das Denken mehr oder minder ab, so daß Denken und Sein sich auf verschiedenen Bahnen bewegen. Damit jedoch die Resultate des Denkens Direktiven für ein zweckmäßiges Handeln sein können, muß die Zweckmäßigkeit als ein metaphysisches Prinzip angenommen werden. Sonst wäre die faktische, empirische Zweckmäßigkeit des Denkens unverständlich und unvereinbar mit dem empirisch konstatierten absoluten Unterschied zwischen Denken und Sein. —

Diese zwei Voraussetzungskomplexe stehen nun offenbar in Widerspruch zueinander. Denn falls wir uns an Gruppe B. halten und die unmittelbar gegebenen Empfindungskomplexe für die eigentliche Wirklichkeit halten, so können wir nicht gleichzeitig behaupten, daß zweckmäßig ausgestattete Wesen existieren, die in einer Umwelt leben sollen. Die Vorstellung von diesen Wesen muß dann als eine Fiktion angesehen werden, und die Fiktionstheorie selbst gründet sich also auf einer solchen und muß deshalb dann selbst eine Fiktion sein. Andererseits, wenn die ganze Theorie eine Fiktion ist, so kann die Grundlage richtig sein, und also kann die Theorie richtig sein. Hier taucht ein Problem auf, bei dem einem der Kretenser einfällt, der behauptete, daß alle Kretenser lügen.

Ein anderer Widerspruch tritt hervor, wenn wir von der Voraussetzung ausgehen, daß Denken und Sein absolut verschieden sind, und wenn wir diese Voraussetzung zusammenstellen mit der „Methode der entgegengesetzten Fehler“. Diese Methode zielte ja gerade darauf ab, die vom Denken begangenen Fehler durch Einführung korrespondierender, entgegengesetzter Fehler zu entfernen oder aufzuheben. Nur wenn man dieser Methode folgte, konnte man zu Resultaten gelangen, die mit der Wirklichkeit übereinstimmten. Aber die Voraussetzung für die Richtigkeit dieser Methode ist ja gerade, daß das Denken — jedenfalls das richtige, logische Denken — dieselben Wege wie die Wirklichkeit verfolgt. Sonst würde es unverständlich sein, warum die Fehler aufgehoben werden sollen. In den formalen Wissenschaften wird man zu richtigen Resultaten gelangen, falls man die begangenen Fehler stets durch

Einführung entgegengesetzter Fehler aufzuheben sucht. So verhält es sich in der Mathematik — nach Vaihingers Meinung.[1]) Aber hier sind auch die einzigen Gesetze eben nur die Gesetze des Denkens und die logischen Grundsätze sind hier die Norm. Anders verhält es sich, wenn die Berechtigung der Denkgesetze in ihrer Anwendung auf die vom Denken unabhängige Wirklichkeit zu beweisen ist. Zeigt es sich hier, daß die Resultate des Denkens stets mit der Wirklichkeit stimmen, sobald wir dafür sorgen, eventuelle Fehler aufzuheben, so müssen wir einräumen, daß Gesetze und Wege des Daseins und Denkens dieselben sind. Hier können wir indessen die unbedingte und ewige Gültigkeit dieser Übereinstimmung nicht beweisen, und ihre Annahme bekommt daher den Charakter eines Postulats oder richtiger einer Hypothese. Aber die Übereinstimmung der Gesetze des Denkens und Daseins muß in jedem Falle behauptet werden, sowohl aus praktischem wie aus theoretischem Interesse. Fände nämlich diese Übereinstimmung nicht statt, so könnten wir weder begreifen noch leben. Nehmen wir eine solche Übereinstimmung an, ist es auch einleuchtend, daß die Resultate des Denkens mit dem Dasein übereinstimmen müssen, während die Annahme eines absoluten Unterschiedes zwischen den Gesetzen des Denkens und Daseins die faktische Übereinstimmung in den Resultaten absolut unverständlich macht! Greift man nun, wie Vaihinger, zu dem verzweifelten Notbehelf, die Begreiflichkeit des Daseins zu leugnen, um die rätselhafte Übereinstimmung zwischen den Resultaten des Denkens und der Wirklichkeit aufrecht halten zu können, so hat man sich damit auf einen absolut unhaltbaren Standpunkt gestellt, was sich sehr bald durch eine „praktische Probe" beweisen lassen wird. Handelte man nämlich von dieser Anschauung der Unbegreifbarkeit des Daseins aus, so würde man sehr schnell merken, daß man im eigentlichsten Sinne des Wortes „neben" das Dasein und in Opposition dazu geraten ist; und wollte man festhalten an jener Annahme, aber doch handeln, „als ob" das Dasein begreiflich sei, so würde man schnell dahinter kommen, daß dies zu verblüffend guten Resultaten führt. Es

[1]) Ich diskutiere hier die Fragen von Vaihingers eigenen Voraussetzungen aus, ohne auf eine ausführlichere Kritik dieser Voraussetzungen einzugehen. Das Prinzipielle einer solchen Kritik wird jedoch im folgenden berührt werden und ist übrigens schon im Kap. I angedeutet.

läßt sich jedoch schwer denken, daß der Unterschied der Resultate des Handelns von der verschiedenen subjektiven Betrachtungsweise abhängt, da sich nicht annehmen läßt, daß diese in einem nennenswerten Grade den Gang des Daseins beeinflussen kann; und die einzig annehmbare Erklärung ist deshalb die, daß das Denken und das Dasein denselben Gesetzen folgt. Jedoch dies ist, wie oben bemerkt, ein Postulat oder eine Hypothese, aber die Annahme einer solchen Übereinstimmung ist so wichtig, daß — wie Hume sagt — nur der Narr oder der Wahnsinnige daran zweifeln wird. Daß Vaihinger — trotz seiner Voraussetzungen — es ebenfalls nicht tut, ergibt „die Methode der entgegengesetzten Fehler“. Wenn man sagt, daß „die subjektiven Prozesse des Denkens, die sich auf irgendeinen äußeren Vorgang oder Prozeß beziehen, mit diesem selbst nur selten eine nachweisbare Ähnlichkeit haben“ (S. 10), so ist das psychologisch gesehen richtig: Der Denkprozeß als psychologisches Phänomen ähnelt wirklich nicht den äußeren Prozessen, über die gedacht wird. Aber erkenntnistheoretisch gesehen, müssen wir nach unserer Darlegung an der Behauptung festhalten, daß die zwei Prozesse sich nach denselben Gesetzen entfalten, da sonst die Übereinstimmung in ihren Resultaten absolut unverständlich ist.

Vaihinger gibt die Behauptung dieser Unbegreifbarkeit nicht preis, und ausschließlich vermittelst der mystischen, metaphysischen Zweckmäßigkeit hält er sie vereinbar mit der Annahme des Denkens als eines nützlichen Hilfsmittels im Daseinskampfe; trotzdem aber gilt ihm diese Zweckmäßigkeit als eine Fiktion, wodurch wir wieder in das absolut Unverständliche geraten sind und, wie vorher auseinandergesetzt, in Widerstreit mit allen theoretischen und praktischen Erfahrungen, so daß alle weitere Diskussion ausgeschlossen ist. Es ist, als ob jemand sagte: Es gibt keine Wahrheit, und doch gleichzeitig behauptet, daß dieser Satz wahr ist. Daß Vaihinger diesen Widerspruch nicht gesehen hat, beruht wahrscheinlich darauf, daß er die unmittelbar gegebenen Empfindungskomplexe als die eigentliche Wirklichkeit betrachtet. Solange wir uns an diese Betrachtung halten, ist das Dasein nämlich absolut unverständlich für uns, aber solange wird das Wirklichkeitsproblem auch gar nicht gestellt. Falls wir „die Fiktion“ aufstellten, daß es ein Wesen gäbe, das mit allen menschlichen Sinnen ausgestattet ist, aber vollkommen jedes Denkvermögens bar wäre, so würde es für ein solches Wesen gar keine Wirklichkeit geben.

„Die Wirklichkeit“ ist eben gerade ein Begriff, der dem Denken zu danken ist und der erst entsteht, wenn man die Erfahrung macht, daß nicht alle die unmittelbar gegebenen Empfindungen etwas Wirklichem entsprechen, d. h. daß sie durch „eine praktische Probe“ sich als illusorisch offenbaren. Da ist es dann zu untersuchen nötig, unter welchen Bedingungen man von einem unmittelbar gegebenen Empfindungskomplex auf einen anderen zu treffen hoffen kann, wenn man auf eine bestimmte Art handelt. Und hier muß man umkehren von den unmittelbaren Empfindungen zu der sich in ihren Koexistenz- und Sukzessionsverhältnissen äußernden Gesetzmäßigkeit, welche die eigentliche Wirklichkeit abbildet. Aber die Erkenntnis dieser Gesetzmäßigkeit verdankt man gerade dem Denken, und sie wird daher auch von Vaihinger konsequent als eine Fiktion betrachtet (S. 417—423), weshalb er wieder zu den unmittelbar gegebenen Empfindungskomplexen als die eigentliche Wirklichkeit seine Zuflucht nehmen muß, wo, wie vorher ausgeführt, sein Standpunkt unhaltbar ist.

Entweder muß also Vaihinger die Grundlage der Fiktionstheorie und damit diese selbst aufgeben oder er gerät in lauter Unverständlichkeiten, wodurch er jede weitere Diskussion abschneidet und gerade dadurch die Absurdität der Theorie beweist. Dies liegt zuletzt daran, daß die Kategorien, die Grundprinzipien der Erkenntnis, notwendige Voraussetzungen jeder vernünftigen Theorie der Phänomene sind; und verwandelt man nun diese Voraussetzungen selbst in Fiktionen, so muß die ganze Theorie fiktiv werden. Aber dann hört alles auf; denn eine fiktive Erkenntnis ist eben keine Erkenntnis! Dies hat Vaihinger insofern auch eingesehen, als er die Möglichkeit der Erkenntnis leugnet und behauptet, daß die Fiktionen nur Wert für das Handeln, für die praktische Seite des Lebens haben. Aber diese Behauptung führt erstens zu der Schwierigkeit, daß sie sich nicht begründen läßt, da jede Begründung sich auf die „fiktiven“ Kategorien stützen muß; und zweitens führt sie zu dem schwierigen Dilemma der Auffassung von Tier und Menschen. Gibt es irgendwelche Wesen, die ausschließlich praktisch bestimmt sind, so sind es wohl die Tiere. Es hat also den Anschein, als ob die Fiktionen in bezug auf die Erhaltung des Lebens von einer rein untergeordneten Bedeutung sind; denn die Tiere wissen sich ja recht gut zu behelfen. Oder will Vaihinger annehmen, daß die Tiere — ebenso wie die Menschen — mit Fik-

tionen operieren, mit Kategorien, Begriffen, Urteilen und all den anderen „zweckmäßigen, aber falschen Annahmen“? Das käme mir doch als eine allzu barocke Annahme vor. Im ganzen genommen, wird „die biologische Erkenntnistheorie“, wie jede andere Theorie, die das Vernunfts- und Begriffsmäßige als das wesentliche Charakteristikum des Menschen verwirft, nur schwer dem Paradoxon entgehen können, daß die Tiere die am besten eingerichteten Wesen sind, denen zu gleichen man soviel als möglich trachten muß. Der Gedanke ist nur ein Umweg im Lebensprozeß und es kommt daher darauf an, ihn auf die eine oder andere Art unschädlich zu machen — z. B. entweder durch Bergsons „Intuition“ oder durch Vaihingers „Methode der entgegengesetzten Fehler“.

Aus diesen Gründen kann ich nicht umhin, die Fiktionstheorie für ungeeignet dazu zu halten, „der Eckstein der philosophischen Erkenntnistheorie“ zu werden. Wenn diese Theorie trotzdem so großes Aufsehen erregt hat, so schuldet sie das wohl nicht allein Vaihingers angesehenem Namen. Der Grund muß sicherlich darin zu suchen sein, daß in dieser Theorie doch wertvolle Momente stecken. Und das ist auch meine Ansicht; aber dieser Theorie ist es leider wie den meisten anderen ergangen: Die grundlegenden guten Ideen sind Gegenstand einer unberechtigten Generalisation geworden, sie sind angewandt worden außerhalb des Gebietes, wo sie Gültigkeit haben. Und dadurch ist ihr Wert verschleiert worden. So ist es — meiner Ansicht nach — auch mit der Theorie des „psycho-physischen Parallelismus“ gegangen, mit Darwins Entwicklungstheorie, mit Bergsons Theorie des Gegensatzes zwischen den „qualitativen und den quantitativen Phänomenen“, mit der James-Langeschen Gefühlstheorie und mit manchen anderen Theorien, und unter ihnen auch mit Vaihingers Fiktionstheorie. Nach der Lektüre von Vaihingers ausgezeichnetem Werke wird wohl niemand leugnen, daß wir in den Wissenschaften und im täglichen Leben in nicht geringem Grade mit Fiktionen operieren. Aber daß unsere gesamte Denkarbeit fiktiv ist, daß alle unsere Begriffe Fiktionen sind, — dazu kann ich mich nicht verstehen.

Es ist wohl auch eine große Frage, ob alle die von Vaihinger angeführten Beispiele wirklich die die Fiktionen charakterisierenden Widersprüche enthalten. So z. B. glaube ich kaum, daß viele Mathematiker zugeben werden, daß die infinitesimalen Größen

widerspruchsvoll sind. Und in den modernen Arbeiten über den „Grenzbegriff" und die „Mengelehre" ist denn doch auch ein großer Schritt zur Entfernung der scheinbaren Widersprüche dieser Begriffe getan. Aber eine genauere Untersuchung darüber würde ein ganzes Buch füllen und daher kann ich mich hier darüber nicht weiter verbreiten. —

Unsere kritischen Bedenken lassen sich also zum Schluß folgendermaßen zusammenfassen:

Vaihingers Fiktionstheorie hat ihren großen Wert darin, daß sie 1. eine klare Definition des Begriffes „Fiktion" geliefert hat, 2. daß sie nachgewiesen hat, in welchem Umfange die Menschen mit Fiktionen operieren, 3. daß sie durch die Lehre von der „Methode der entgegengesetzten Fehler" das Faktum erklärt hat, daß es oft zweckmäßig ist, mit Fiktionen zu operieren. Hierdurch hat der deutsche Philosoph ein ausgedehntes und bisher allzu wenig beachtetes Gebiet dem philosophischen Forschen erschlossen, nämlich die Untersuchung der Anwendung der Fiktionen in der Wissenschaft. Aber gerade die Tatsache, daß es nötig ist, die Anwendung der Fiktionen zu begründen und zu erklären, ist ein Zeichen dafür, daß die Fiktionen nicht die Grundlage der Erkenntnistheorie bilden können. Sie geben nur gewisse, vom Denken faktisch angewandte Kunstgriffe, aber sie können niemals die Gültigkeit dieser Kunstgriffe begründen. Sie bezeichnen daher nur ein Problem der Erkenntnistheorie, aber sie vermögen kein erkenntnistheoretisches Problem zu lösen. Dazu sind gerade die logischen Formen erforderlich, die Kategorien, die selbst nicht Fiktionen sein können, da sonst jede Theorie — die Fiktionstheorie mit einbegriffen — dann fiktiv sein muß! Die Norm, nach welcher zwischen wahr und falsch unterschieden wird, kann nicht selbst als falsch beglaubigt werden und die Wahrheit läßt sich daher nicht als „der zweckmäßigste Irrtum" definieren. Oder mit Spinozas Worten: „Veritas norma sui et falsi est." Nur wenn man die Wahrheit kennt, kann man die Irrtümer nachweisen, und gerade der Begriff der Fiktion selbst setzt daher eine absolute Wahrheit voraus.

Diese absolute Wahrheit ist indessen ganz formal, d. h. sie gibt nur die Kriterien der Wahrheit an. Ein jedes spezielles Urteil über irgend etwas ist bedingt und relativ, aber die Formen der Erkenntnis müssen absolut sein; die Grundrelationen können nicht selbst relativ sein. Sie sind der feste „archimedische Punkt",

von dem aus das Dasein erkannt werden kann; sie definieren den Begriff selbst: Erkenntnis. Sie sind das Sprungbrett, von wo die Reflexion hinausspringt in „die 70000 Klafter Wasser", um einen Ausdruck Sören Kierkegaards zu gebrauchen. Ist die Reflexion nämlich einmal in Bewegung gesetzt, so kann sie nicht mehr innehalten, ohne dogmatisch, d. h. borniert, zu werden: sie muß stets weiter und tiefer ausschweifen, gemäß dem „Prinzip des Ursprungs" (Hermann Cohen). Aber der Kompaß, dem sie beständig zu folgen hat, falls sie sich nicht verirren will, muß sicher und unveränderlich sein. Und dieser Kompaß sind die ewigen Vernunftgesetze, auf die jede Theorie sich aufbauen muß. Ohne sie schießt überhaupt kein Problem auf, worauf die ausgezeichnete Marburger Schule wieder und wieder hingewiesen hat. Deshalb ist das Problem selbst der Fiktion ein Beweis für die Realität der Vernunft und damit für die der Erkenntnis — wenigstens als Aufgabe.

(Autorisierte Übersetzung aus dem Dänischen von Mens.)

Zur Theorie der juristischen Fiktionen.

Mit besonderer Berücksichtigung von Vaihingers Philosophie des Als Ob.

Von

Dr. Hans Kelsen,

a. ö. Professor an der Universität in Wien.

Inhaltsübersicht.

I. Der Begriff der Fiktion und der Gegenstand rechtswissenschaftlicher Erkenntnis. Der Widerspruch zur „Wirklichkeit". Die Natur-Wirklichkeit und die Rechts-Wirklichkeit. Die Erweiterung des Vaihingerschen Fiktionenbegriffes. Echte Fiktionen der Rechtstheorie. Das Rechtssubjekt.

II. Die sogenannten „Fiktionen" der Rechtspraxis. Die Pseudofiktionen des Gesetzgebers. Ihr prinzipieller Unterschied gegenüber den erkenntnistheoretischen Fiktionen; Mangel des Erkenntniszwecks und des Widerspruchs zur Wirklichkeit der Natur wie des Rechtes. Der Art. 347 des Deutschen Handelsgesetzbuches. Die praesumptio juris. Die prätorischen Fiktionen.

III. Die „Fiktionen" der Rechtsanwendung. Die Analogie. Ihr unkorrigierbarer Widerspruch zur Rechts-Wirklichkeit und ihre juristische Unzulässigkeit. Die rechtlich gebotene Analogie.

IV. Rechtstheorie und Rechtspraxis. Die moralische Fiktion der „Freiheit". Ihre Entbehrlichkeit bei Aufhebung des fehlerhaften Synkretismus von Seins- und Sollens-Betrachtung. Die Fiktion des „Staatsvertrages". Ihre Entbehrlichkeit vom Standpunkte des Rechtspositivismus.

V. Die Souveränität der Rechtsordnung. Die Unabhängigkeit des Rechts von der Moral. Der angeblich fiktive Charakter dieser Isolierung. Die „praktischen" Fiktionen Vaihingers. Die Rechtsnorm und die Rechtspflicht keine Fiktionen.

I.

Seine bedeutende Theorie der Fiktionen hat Vaihinger nicht zum geringsten Teil an den „juristischen" Fiktionen entwickelt. Die juristische Fiktion erklärt er geradezu für einen der charakteristischen Typen dieses Vorstellungsgebildes. Er meint, daß es neben der Mathematik fast kein Gebiet gäbe, das zur Deduktion logischer Gesetze und Illustrierung oder Entwicklung logischer Methoden im allgemeinen und der Fiktionsmethode im besonderen passender wäre, als gerade das Jus. Und er bedauert, daß die Logiker sich gerade die juristische Fiktion haben entgehen lassen, weil sie überhaupt nicht einsahen, daß die Logik ihr Material aus

der lebendigen Wissenschaft zu entnehmen habe.[1]) Für Vaihinger ist die juristische Fiktion eine „wissenschaftliche" Fiktion[2]) und prinzipiell identisch mit den erkenntnistheoretischen.[3]) Er betont ausdrücklich, „die formale Identität der Verstandeshandlung und des ganzen Vorstellungszustandes in den juridischen Fiktionen mit den anderen wissenschaftlichen Fiktionen".[4]) —

Unter der Bezeichnung der „juristischen Fiktion" werden jedoch sehr verschiedene Erscheinungen zusammengefaßt. Nur ein verhältnismäßig kleiner Teil stellt sich als Fiktion in der eigentlichen Bedeutung des Wortes, als Fiktion im Sinne des von Vaihinger aufgestellten Begriffes dar. Ja, das meiste, was Vaihinger selbst als „juristische Fiktion" behandelt und seiner hochverdienstlichen Theorie zugrunde gelegt hat, ist gar keine Fiktion, ist zumindest nicht das Vorstellungsgebilde, auf welches jene charakteristischen Merkmale passen, die er treffend bestimmt hat. So rückhaltlos den prinzipiellen Ergebnissen der Vaihingerschen Philosophie des Als Ob zugestimmt werden kann, so muß doch gerade die von Vaihinger mit besonderer Vorliebe herangezogene juristische Fiktion als unzutreffendes Argument bezeichnet werden.

Die Fiktion charakterisiert sich nach Vaihinger ebensosehr durch ihren Zweck wie durch das Mittel, mit dem sie diesen Zweck erreicht. Der Zweck ist: Erkenntnis der Wirklichkeit, das Mittel: eine Fälschung, ein Widerspruch, ein Kunstgriff, ein Umweg und Durchgangspunkt des Denkens. Ein Mittel der Logik, wenn auch ein abnormales, ist die Fiktion; sie hat erkenntnistheoretischen Charakter, als einem Erkenntnismittel kommt ihr Bedeutung zu.[5])

Dabei ist es die Erkenntnis der Wirklichkeit, der die Fiktion dient. „Die bewußte Abweichung von der Wirklichkeit soll die Erreichung der letzteren vorbereiten."[6]) Und der Widerspruch zu der Wirklichkeit ist eines der Hauptmerkmale der Fiktion.[7])

Nun muß es schon von vornherein zweifelhaft sein, ob man

---

[1]) Die Philosophie des Als-ob. 2. Aufl. S. 46.
[2]) a. a. O. S. 257.
[3]) a. a. O. S. 447.
[4]) a. a. O. S. 250.
[5]) a. a. O. S. 175ff. u. passim.
[6]) a. a. O. S. 27.
[7]) a. a. O. S. 171ff.

hoffen kann, in einer Wissenschaft Fiktionen anzutreffen, die ihrem Wesen nach gar nicht auf Erkenntnis der Wirklichkeit gerichtet sind. Wenn die Fiktion ein eigenartiges Mittel ist, die Realität zu erfassen, dann könnte nur eine von ihrem Wege gänzlich abgeirrte rechtswissenschaftliche Betrachtung sich einer Fiktion in diesem Sinne bedienen, und dann kann eine Fiktion rechtswissenschaftliche Erkenntnis niemals — auch nicht indirekt, auf einem Umwege — fördern. Wenn in der Fiktion ein Wirkliches behauptet wird (im Widerspruch zur Wirklichkeit allerdings), dann kann auf dem Gebiete einer Wissenschaft, deren Erkenntnisse nicht auf die Wirklichkeit bezogen sind, eine Fiktion stets nur eine unzulässige und gänzlich unnütze, bloß schädliche Entgleisung sein.

Und Vaihinger ist sich der wahren Natur der Rechtswissenschaft durchaus bewußt! Er betont wiederholt, daß die Jurisprudenz nicht ein Seiendes zu erkennen habe. „Bis jetzt fanden wir als einzig wirkliche wissenschaftliche Fiktion nur die juridische, allein hier ist doch zu bemerken, daß die Rechtswissenschaft nicht eine eigentliche Wissenschaft des Seienden ist, sondern eine Wissenschaft menschlicher, willkürlicher Einrichtungen."[1]) Die Erkenntnis der Rechtswissenschaft geht auf ein Sollen; ihr Gegenstand ist als „menschliche willkürliche Einrichtungen" nicht richtig charakterisiert, denn auch menschliche willkürliche Einrichtungen sind ein Seiendes und können Gegenstand einer Seinswissenschaft, z. B. der Soziologie, sein.

Indes erwächst gerade aus dieser Richtung kein ernstlicher Einwand — nur eine allerdings nicht unwesentliche Modifikation — für die Vaihingersche Fiktionentheorie. Denn die Rechtswissenschaft operiert tatsächlich mit Fiktionen. Welcher Art die sind, und daß die meisten von Vaihinger als „juristische Fiktionen" angeführten es nicht sind, wird später noch zu zeigen sein. Hier sei nur bemerkt, daß der Begriff der Vaihingerschen Fiktion sich dann als zu eng erweist, wenn man die Sinnenwirklichkeit als den einzigen Gegenstand, das einzige Ziel oder Produkt der Erkenntnis gelten läßt. Und dies ist wohl nicht gut möglich, wenn man neben der Naturwissenschaft auch andere Wissenschaften, etwa Ethik, vor allem aber Rechtswissenschaft anerkennt. Der so erweiterte Fiktionsbegriff ergibt sich, wenn man

[1]) a. a. O. S. 257.

an Stelle der „Wirklichkeit“, als einen speziellen Gegenstand der Erkenntnis, diesen Erkenntnisgegenstand in seiner Allgemeinheit treten läßt. Und eine Fiktion liegt vor, wenn die Erkenntnis — und im besonderen auch die juristische — bei ihrem Bemühen, ihren Gegenstand — und bei der juristischen, der Rechtswissenschaft, ist es das Recht, die Rechtsordnung, das rechtliche Sollen — einen Umweg macht, bei dem sie bewußt in einen Widerspruch zu diesem ihrem Gegenstand gerät; freilich nur zu dem Zwecke, um ihn dann um so besser zu packen: So wie ein Bergsteiger sich manchmal gezwungen sieht, vorübergehend in einer dem angestrebten Gipfel entgegengesetzten Richtung nach abwärts zu klettern, um einem Hindernis aus dem Wege zu gehen und so leichter sein Ziel zu erreichen.

In diesem Sinne gibt es echte, d. h. erkenntnistheoretische Fiktionen der Rechtswissenschaft. Fiktionen des auf Erkenntnis des Rechtes, auf geistige Bewältigung der Rechtsordnung gerichteten Denkens. Fiktionen der Rechtstheorie. Eine solche Fiktion, ein Hilfsbegriff, eine Hilfskonstruktion ist z. B. der Begriff des Rechtssubjektes oder der Begriff des subjektiven Rechtes.

Es kann in diesem Zusammenhange nicht darauf ankommen, den Rechtsbegriff des Rechtssubjektes oder der Person allseitig zu untersuchen. Es soll lediglich gezeigt werden, wie fruchtbar Vaihingers Philosophie des Als Ob auf die Fiktionen der Rechtstheorie angewendet werden kann.

Die Person — die physische wie die juristische — lebt in der Vorstellung der Juristen als ein von der Rechtsordnung verschiedenes, selbständig existentes Wesen, das für gewöhnlich als „Träger“ von Pflichten und Rechten bezeichnet wird und dem man bald mehr, bald weniger auch ein reales Dasein zuspricht. Ob man diese Realität auf die physische Person beschränkt oder — wie in der organischen Theorie — auch auf die sogenannten juristischen Personen ausdehnt, ist hier gleichgültig. Es genügt die Konstatierung der ausgesprochenen Tendenz zur Realsetzung der Person.

Wenn, was hier nicht näher bewiesen werden kann, das Rechtssubjekt, das physische sowohl wie das juristische, sich als nichts anderes herausstellt, als die zum Zwecke der Vereinfachung und Veranschaulichung vorgenommene Personifikation eines Komplexes von Normen, d. h. der Rechtsordnung als Ganzes (die

Staatsperson) oder einzelner Teilrechtsordnungen (die anderen physischen und juristischen Personen), dann wäre die Vorstellung der Person, so wie sie der modernen Jurisprudenz geläufig ist, ein typisches Beispiel jener Fiktionen, deren interessanten und komplizierten Denkmechanismus Vaihinger durchleuchtet hat. Es wäre ein Denkgebilde, bestimmt, den Gegenstand der Rechtswissenschaft, die Rechtsordnung, gedanklich zu erfassen, dabei aber offenbar aus der Phantasie geschaffen und zu dem Erkenntnisobjekt hinzugedacht, den Gegenstand sozusagen verdoppelnd und so das Erkenntnisbild verfälschend. Damit tritt aber dieser Denkbehelf zu dem Gegenstand, der spezifischen Rechtswirklichkeit, in einen Widerspruch und wird, wie dies jede Analyse des Personenbegriffs zeigen kann, in sich selbst widerspruchsvoll. Und wenn die Person, die ursprünglich nur als ein spezifischer Denkbehelf zur Erfassung der Rechtsordnung dieser gegenüber wie ein Gerüst aufgebaut wurde, als reales Wesen, d. h. als eine Art Naturding behauptet wird, dann bedeutet eine so gesteigerte Fiktion der Person sogar einen Widerspruch zur Naturwirklichkeit, was nur bei der argen Grenzüberschreitung einer Rechtstheorie möglich ist, die vermeint, reale Naturtatsachen zum Gegenstand zu haben.

Der Begriff des Rechtssubjektes ist vor allem zu jenen Fiktionen zu rechnen, die Vaihinger als die „personifikativen" bezeichnet. Sie entstammen dem unserem Vorstellungsapparat von jeher beherrschenden anthropomorphistischen Personifikationstrieb, jenem „unverwüstlichen Hange des Menschengeschlechtes"[1]), alles rein Gedankliche in der Form der Person, des Subjekts, zu hypostasieren und so zu veranschaulichen. „Das gemeinsame Prinzip ist die Hypostase von Phänomenen in irgendeiner Hinsicht, mag diese Hypostasierung sich mehr oder weniger an das Bild der Persönlichkeit anschließen. Dies letztere ist auch der eigentlich bestimmende Faktor in der Kategorie des Dinges."[2]) „Das Urschema der Substanzialität ist ja die Personalität."[3]) Dies trifft durchaus auf die Personifikation des Rechtes (d. h. der Rechtsnorm) zu, als welche wir das Rechtssubjekt erkennen müssen. Es ist die Hypostasierung jenes reinen Gedankendinges, als das sich die Rechtsnorm, das Gesollt-Sein menschlichen Verhaltens

[1]) a. a. O. S. 391.
[2]) a. a. O. S. 50.
[3]) a. a. O. S. 391.

darstellt. Und die Erkenntnis, daß der Dingbegriff auch eine personifikative Fiktion darstellt, läßt das Rechtssubjekt und das als „Ding" gedachte subjektive Recht als durchaus gleichartige, wenn nicht als identische Hypostasierungen der „objektiven" Rechtsnorm erscheinen. Es kann gar nicht nachdrücklich genug hervorgehoben werden, daß der Begriff des Rechtssubjektes von derselben logischen Struktur ist, wie die charakteristischste aller personifikativen Fiktionen, der Begriff der *Seele*, oder der Begriff der *Kraft*[1]), deren logische Unhaltbarkeit nichts gegen ihre tatsächliche Praktikabilität spricht. Es lohnte sicherlich den Versuch, in dem Rechtssubjekt eine Art *Rechtsseele* zu begreifen. Und es ist nicht überflüssig, darauf hinzuweisen, daß in den Begriffen der sittlichen Persönlichkeit und des „Gewissens" durchaus die gleichen, der *Veranschaulichung* dienende Personifikationen der Moralnorm vorliegen. Die *Verdoppelung* des Erkenntnisobjekts, die mit der Fiktion im allgemeinen, insbesondere aber mit der Personifikation vollzogen wird, charakterisiert *Vaihinger* auf das Zutreffendste und man könnte jene eigenartige Duplikation des Rechtes, jene Tautologie, die in dem Begriff der Rechtsperson steckt, kaum besser schildern, als mit den Worten *Vaihingers*, der selbst dabei nicht den Rechtsbegriff der Person, sondern den Kraftbegriff im Auge hat: „Solche Begriffe hat insbesondere das 17. Jahrhundert viele geschaffen[2]) in allen Wissenschaften; damals glaubte man, damit wirklich etwas begriffen zu haben; aber ein solches Wort ist nur eine Schale, welche den sachlichen Kern zusammenhalten und aufbewahren soll. Und wie die Schale in allen ihren Formen sich dem Kerne anschmiegt und ihn einfach verdoppelt äußerlich wiedergibt, so sind auch diese Worte oder Begriffe nur Tautologien, welche die eigentliche Sache in einem äußeren Gewande wiederholen."[3])

Die Widersprüche, die mit dem Begriff des Rechtssubjekts gesetzt sind, das ein von der Rechtsnorm (dem „objektiven Recht") verschiedenes Wesen zu sein behauptet, und dennoch nur dessen Wiederholung ist, sie werden zwar nicht aufgelöst, aber sie werden uns begreiflich, wenn wir wissen (nachdem es uns *Vaihinger*

---

[1]) a. a. O. S. 50.

[2]) Hier muß daran erinnert werden, daß *Schloßmann* (Persona und προσωπον im Recht und im christlichen Dogma. Kiel, 1906.) auch den Begriff der Rechtsperson auf die Systematik des 17. Jahrhunderts zurückführt.

[3]) a. a. O. S. 52.

gesagt hat), daß es das Wesen des Denkweges der Fiktion ist, sich in Widersprüche zu verwickeln. „Das Denken führt ganz von selbst auf gewisse Scheinbegriffe hin, ebenso wie das Sehen auf notwendige optische Täuschungen. Wenn wir jenen optischen Schein als notwendigen erkennen, wenn wir die dadurch gesetzten Fiktionen mit Bewußtsein akzeptieren und sie gleichzeitig durchschauen (z. B. Gott, Freiheit usw.), so können wir die dadurch entstandenen logischen Widersprüche als notwendige Produkte unseres Denkens ertragen, indem wir erkennen, daß sie notwendige Folgen des inneren Mechanismus des Denkorgans selbst sind."[1])

Darum kann jene an sich widerspruchsvolle Fiktion des Rechtssubjekts wegen des Vorteils der Veranschaulichung und der Vereinfachung, den sie mit sich bringt, ohne Schaden für die Rechtswissenschaft stehen gelassen werden. Allerdings nur insolange und nur insoweit, als man sich ihres fiktiven Charakters und der Verdoppelung bewußt bleibt, die mit dem Personenbegriff vollzogen wird. Insolange ist auch dasjenige nicht notwendig, was Vaihinger die Korrektur der Fiktion nennt. „Ist ein Widerspruch gegen die Wirklichkeit da, so kann die Fiktion eben nur Wert haben, wenn sie provisorisch gebraucht ist. Darum muß auch ... eine Korrektur eintreten."[2]) „Der Fehler muß rückgängig gemacht werden, indem das fiktiv eingeführte Gebilde einfach wieder hinausgeworfen wird."[3]) Er sagt zwar ausdrücklich: „Bei den juristischen Fiktionen dagegen scheint eine solche Korrektur gar nicht nötig zu sein; und sie ist es auch nicht. Denn hier handelt es sich ja nicht um exakte Berechnung eines Wirklichen, sondern um Subsumtion unter ein willkürliches Gesetz, ein Menschenwerk, kein Naturgesetz, kein Naturverhältnis."[4]) Allein Vaihinger denkt dabei eigentlich nicht an jene Art von Fiktion, als welche sich der Rechtsbegriff der Person darstellt. Dieser ist von der Rechtswissenschaft, von der Theorie oder der Erkenntnis des Rechtes erzeugt. Nicht so die „juristischen" Fiktionen, deren sich der Gesetzgeber oder der Rechtsanwender bedient und die Vaihinger — obgleich es sich hier nicht eigentlich um der Erkenntnis dienende Vorstellungsgebilde und somit gar

[1]) a. a. O. S. 223.
[2]) a. a. O. S. 173.
[3]) a. a. O. S. 297.
[4]) a. a. S. S. 197.

nicht um Fiktionen im logischen Sinne handelt — dennoch vornehmlich im Auge hat. Indes trifft Vaihingers Bemerkung gerade auf die rechtstheoretische Fiktion des Rechtssubjektes zu. Nur daß das Wesen der Rechtswissenschaft zum Unterschied von der Naturwissenschaft bloß negativ richtig charakterisiert ist, wenn gesagt wird, daß es sich hier nicht um Erfassung der Wirklichkeit handle. Positiv liegt der Rechtswissenschaft die Erfassung eines Sollens, die Erkenntnis von Normen ob.

Solange also der Begriff der Rechtsperson als das genommen wird, was er seiner logischen Struktur nach ist: ein Spiegelbild, kann er mit Nutzen verwendet werden. Allein es zeigt sich, daß er die mit jeder Personifikation gesetzte Gefahr nicht vermieden hat: die Hypostasierung zu einem realen Naturding. Indem die Theorie ein bloßes Spiegelbild als reales Ding auffaßt, steigert sie den Widerspruch, in dem das Recht als Subjekt (d. i. das Rechtssubjekt) zum Recht als Objekt (d. i. dem objektiven Recht) schon an und für sich und ohne Realsetzung steht, zu einem Widerspruch zur Wirklichkeit. Mit der Rechtsperson wird eine natürliche Realität behauptet, die es nie und nirgends in der Wirklichkeit gibt. Das gilt in gleicher Weise für die „physische" wie für die sogenannte „juristische" Person. Treffend vergleicht Vaihinger die fiktiven Denkgebilde mit „Knoten und Knotenpunkten", die sich das Denken selbst aus der ihm dargebotenen Faden knüpft, „die dem Denken Hilfsdienste leisten, die aber demselben selbst zu Fallstricken werden, wenn diese Knoten als etwas genommen werden, was die Erfahrung selbst objektiv enthält".[1]) Gerade diese unzulässige Realsetzung der Person führt aber — wie dies Vaihinger bei anderen Fiktionen gezeigt hat — zu all den „Scheinproblemen", den „künstlich geschaffenen Schwierigkeiten", den „selbst erzeugten Widersprüchen", deren die Lehre von den „juristischen" Personen ebenso voll ist, wie alle philosophischen und wissenschaftlichen Theorien, die sich um einen fiktiven Begriff bilden.[2])

Hier muß allerdings eine „Korrektur" einsetzen, und diese kann auf keine andere Art erfolgen, als durch eine Reduktion des

[1]) a. a. O. S. 230.

[2]) „Eine Lösung des sogenannten Welträtsels wird es nie geben, weil das meiste, was uns rätselhaft erscheint, von uns selbst geschaffene Widersprüche sind, die aus der spielenden Beschäftigung mit den bloßen Formen und Schalen der Erkenntnis entstehen." Vaihinger, a. a. O. S. 52.

Personenbegriffs auf seine natürlichen Grenzen, durch Selbstbesinnung der Rechtswissenschaft, durch das Klarstellen seiner logischen Struktur. Wenn man von dem Rechtsbegriff der Person nicht mehr verlangt hätte, als er kraft seiner Natur leisten kann, dann wäre jene gänzlich fruchtlose Diskussion zum größten Teile erspart worden, die sich über den Begriff der Person, insbesondere aber über den der „juristischen" Person entwickelt hat; dann wären jene oft geradezu naiven und paradoxen Entgleisungen der juristischen Theorie, jene nur aus der irreführenden Gewalt der auch wissenschaftliches Denken verblendenden Fiktion erklärlichen Ausschreitungen der organischen Theorie, die sich ja geradezu in einen juristischen Mystizismus versteigen mußte, vermieden worden.

II.

Deutlich zu scheiden von den rechtstheoretischen Fiktionen sind die sogenannten „fictiones juris", sind die Fiktionen der Rechtspraxis, das ist: des Gesetzgebers und Rechtsanwenders. Was zunächst die „Fiktionen" betrifft, deren sich der Gesetzgeber bedient, die Fiktionen innerhalb der Rechtsordnung, so liegen hier überhaupt keine „Fiktionen" im Sinne Vaihingers vor. Zunächst schon deshalb nicht, weil die normsetzende, die gesetzgeberische Tätigkeit kein Denkprozeß, weil ihr Ziel nicht Erkenntnis ist, sondern weil sie, wenn sie überhaupt als Prozeß oder Vorgang ins Auge gefaßt wird, eine Willenshandlung darstellt. Die Rechtsordnung ist in Worten ausgedrückt und diese Worte weisen zweifellos häufig jene Sprachform auf, hinter der sich die erkenntnistheoretische Fiktion zu verbergen pflegt: das „Als Ob". Allein mangels jedes Erkenntniszweckes der Rechtsordnung — die ja als solche Gegenstand der Erkenntnis, nicht Erkenntnis oder Ausdruck der Erkenntnis ist — können die Worte eines Rechtsgesetzes niemals eine „Fiktion" im Sinne Vaihingers enthalten.

Es sei gleich dasjenige Beispiel untersucht, das Vaihinger in dem Kapitel über „juristische Fiktionen" heranzieht: der Artikel 347 des deutschen Handelsgesetzbuches, „wo die Bestimmung getroffen ist, daß eine nicht rechtzeitig dem Absender wieder zur Verfügung gestellte Ware zu betrachten sei, als ob sie vom Empfänger definitiv genehmigt und akzeptiert sei".[1])

[1]) a. a. O. S. 46ff.

An einem solchen Beispiel sei so recht die prinzipielle Identität der analogischen Fiktionen, z. B. der Kategorien, mit dieser juristischen Fiktion zu studieren. Allein in den Kategorien, sowie in allen echten Fiktionen, will der menschliche Geist die Wirklichkeit oder sonst ein Objekt begreifen. Mit der Fiktion des Artikel 347 soll weder die Wirklichkeit oder sonst etwas begriffen, erkannt, sondern geregelt, soll eine Vorschrift für das Handeln gegeben, also eigentlich eine Wirklichkeit geschaffen werden. Nun besteht ja zwischen dem die Welt mit den Kategorien ordnenden und solcher Art — als geordnete Einheit — erst schaffenden Geist der Erkenntnis und dem die Rechtswelt regelnden und so erzeugenden Gesetz eine gewisse Verwandtschaft. Allein die prinzipielle Differenz zwischen der erkenntnistheoretischen und der juristischen Fiktion des Gesetzgebers zeigt sich sofort in dem Umstand, daß bei der letzteren niemals ein Widerspruch zur Wirklichkeit, sei es der Natur, sei es der Wirklichkeit des Rechtes (d. i. des Rechtes als Gegenstand der Erkenntnis) eintreten kann. Dieser Widerspruch könnte nur in einem Urteil über das, was ist (und wenn man den hier vorgeschlagenen erweiterten Fiktionsbegriff akzeptiert: über das, was sein soll) enthalten sein. Allein das Gesetz kann ein solches Urteil gar nicht enthalten. In dem Gesetz werden eben keine Erkenntnisse geäußert. Die Sätze, in denen sprachlich das Gesetz zum Ausdruck kommt, sind überhaupt nicht Urteile in diesem eigentlichen Sinne. Der Artikel 347 sagt keineswegs, daß die nicht rechtzeitig retournierte Ware vom Empfänger definitiv genehmigt und angenommen sei. Er sagt lediglich, daß für den Fall der nicht rechtzeitigen Retournierung dieselbe Norm gelten solle, wie für den Fall der Annahme, daß dem Empfänger und dem Absender dieselben Pflichten auferlegt, dieselben Rechte eingeräumt werden, wie im Falle der Annahme. Der Artikel 347 trifft die Bestimmung, daß eine nicht rechtzeitig retournierte Ware ebenso zu behandeln sei, wie eine angenommene. Die Sprachform des „Als Ob" ist somit gar nicht wesentlich, sie kann durch das „Ebenso Wie" ersetzt werden. Wenn das Gesetz zwei verschiedene Fälle unter dieselbe Norm stellt, so behauptet es damit keineswegs, daß beide Fälle gleich — im Sinne von naturgleich — seien. Sonst wäre ja jede generelle Norm eine „Fiktion", da es überhaupt nicht zwei gleiche Menschen, zwei gleiche Verhältnisse gibt. „Rechtlich" sind sie aber effektiv, tatsächlich,

wirklich gleich, weil durch die Rechtsordnung gleich gemacht. Der Artikel 347 ist, wie jede sogenannte „Fiktion" des Gesetzgebers, nichts anderes als eine abbrevierende Ausdrucksweise. Das Gesetz will für einen Fall dasselbe anordnen wie für einen anderen. Die Formulierung in einer einzigen Norm ist zu umständlich, zu schwerfällig, oder es wurde nicht gleich auch an den zweiten Fall gedacht. Alle Vorschriften, die für den ersten Fall schon ausgesprochen wurden, beim zweiten Falle noch einmal zu wiederholen, ist jedoch überflüssig. Der Gesetzgeber kann sich mit dem Hinweis begnügen, daß im zweiten Falle dieselben Vorschriften gelten sollen wie im ersten. Es ist ein Mißverständnis, zu glauben, dieser Effekt werde dadurch erzielt, daß der Rechtsanwender zu der Vorstellung gezwungen wird, beide Fälle seien gleich, d. h. unterscheiden sich in ihren Tatbeständen nicht. Daß sie „rechtlich" gleich seien, bedeutet nichts anderes, als daß bei natürlicher Verschiedenheit des Tatbestandes die gleiche Rechtsfolge eintritt. Und diese Verschiedenheit des Tatbestandes darf bei der Rechtsanwendung keineswegs ignoriert werden. Der Richter muß durch Tatsachenforschung feststellen, ob die Ware angenommen oder ob sie nicht rechtzeitig retourniert wurde. Wenn der beklagte Empfänger behauptet: Ich habe die Ware nicht angenommen, muß der Beweis geführt werden, daß sie nicht rechtzeitig retourniert wurde. Wo ist der Widerspruch zur Wirklichkeit?

Im Zusammenhang mit einer Unterscheidung zwischen der fictio juris (Fiktion des Gesetzgebers) und der praesumptio charakterisiert Vaihinger die juristische Fiktion folgendermaßen: „In der praesumptio wird eine Voraussetzung so lange gemacht, bis das Gegenteil bewiesen ist. Dagegen ist die fictio die Annahme eines Satzes bzw. einer Tatsache, obwohl das Gegenteil sicher ist." Als Beispiel führt er an: „Wenn ein Ehegatte, dessen Ehefrau etwa Ehebruch begeht, doch als Vater des dadurch erzeugten Kindes angesehen wird, wenn er zu derselben Zeit im Lande war: Da wird er betrachtet, als ob er der Vater wäre, obgleich er es nicht ist und obgleich man weiß, daß er es nicht ist. Dieser letztere Zusatz unterscheidet die praesumptio von der fictio."[1]) Allein so richtig es ist, zwischen fictio und praesumptio zu unterscheiden, so unrichtig ist in diesem Gegensatz die fictio

[1]) a. a. O. S. 258.

charakterisiert. Das Gesetz behauptet nicht, daß der Ehegatte unter gewissen Voraussetzungen der Vater — d. h. der natürliche Vater, Erzeuger des von seiner Frau im Ehebruch erzeugten Kindes ist. Es stellt keinen Satz auf, nimmt keine Tatsache an, obwohl das Gegenteil sicher ist. Sondern es ordnet nur aus bestimmten Gründen und zu bestimmten Zwecken an: Daß der Ehegatte unter gewissen Umständen einem von seiner Frau im Ehebruch erzeugten Kinde gegenüber, und daß dieses Kind dem Ehegatten gegenüber dieselben Pflichten und Rechte habe, wie sie zwischen dem Ehegatten und seinen von ihm erzeugten ehelichen Kindern bestehen. Wenn sich das Gesetz des Ausdrucks bedient: Der Ehegatte gilt unter den bezeichneten Umständen „als Vater" des im Ehebruch erzeugten Kindes, er ist anzusehen, „als ob" er der Vater wäre, so ist dies nichts als eine abkürzende Formulierung der Rechtsnorm. Ein Widerspruch zur Wirklichkeit ist damit in keiner Weise gesetzt. Ja, man kann sogar — ohne einen solchen Widerspruch zur Wirklichkeit zu begehen — rechtstheoretisch behaupten: Der Ehegatte ist rechtlich der Vater, ist der „rechtliche" „Vater" des im Ehebruch erzeugten Kindes, wenn man mit „Vater" einen spezifischen Rechtsbegriff, nämlich ein Subjekt bestimmter Pflichten und Rechte, die Personifikation eines bestimmten Normkomplexes konstituiert. Eine Fiktion im Sinne eines Widerspruches zur Wirklichkeit vollzöge sich erst dann, wenn man diesen Rechtsbegriff des „Vaters" mit der Naturtatsache des so benannten männlichen Erzeugers identifizierte. Eine solche Fiktion ist allerdings nur falsch und schädlich und gänzlich überflüssig. Es wäre die gleiche Fiktion wie jene, die oben in der Hypostasierung der Rechtsperson zur Naturtatsache des Menschen oder des „realen" Organismus gekennzeichnet wurde. Und dabei wäre es eine Fiktion der Rechtstheorie, der auf Erkenntnis des Rechts gerichteten Tätigkeit, nicht des Gesetzgebers, dessen Tätigkeit auf Erzeugung des Rechts gerichtet ist.

Zu den großen Verdiensten der Vaihingerschen Untersuchungen gehört die Erkenntnis von der innigen Verwandtschaft der mathematischen Methode mit der Begriffstechnik der Rechtswissenschaft.[1]) Allein gerade die völlige Gleichsetzung der gesetzgeberischen Fiktion mit den Fiktionen der Mathematik

---

[1]) a. a. O. S. 80, 251, 69ff., 187.

muß als verfehlt bezeichnet werden. „Die Ähnlichkeit der Methode beider Wissenschaften beschränkt sich nicht nur auf die Grundbegriffe, welche in beiden Gebieten rein fiktiver Natur sind, sondern zeigt sich auch in dem ganzen methodischen Verfahren. Was zuerst das letztere betrifft, so handelt es sich oft in beiden Gebieten darum, einen einzelnen Fall unter ein Allgemeines zu subsumieren, dessen Bestimmungen nur auf jenes Einzelne angewendet werden sollen. Nun aber widerstrebt das Einzelne dieser Subsumtion. Denn das Allgemeine ist nicht so umfassend, um dieses Einzelne unter sich zu begreifen. In der Mathematik handelt es sich z. B. darum, die krummen Linien unter die geraden zu subsumieren; das hat ja den enormen Vorteil, dann mit denselben rechnen zu können. In der Jurisprudenz handelt es sich darum, einen einzelnen Fall unter ein Gesetz zu bringen, um dessen Wohltaten und Strafbestimmungen auf jenen Fall anzuwenden. In beiden Fällen wird nun dies in Wirklichkeit nicht herzustellende Verhältnis als hergestellt betrachtet: So wird z. B. die krumme Linie als gerade betrachtet, so wird der Adoptivsohn als der wirkliche Sohn betrachtet. Eine krumme Linie ist niemals gerade, ein Adoptivsohn ist niemals ein wirklicher Sohn; oder um ein anderes Beispiel zu wählen: Der Kreis soll als eine Ellipse gedacht werden; in der Rechtswissenschaft wird der nicht erschienene Beklagte betrachtet, als ob er die Klage zugestanden habe, wird der eingesetzte Erbe im Falle der Unwürdigkeit betrachtet, als ob er vor dem Erblasser gestorben sei."[1]) Allein Vaihinger scheint den prinzipiellen Unterschied zu übersehen, der hier zwischen den Gedankengängen der Mathematik und den Formulierungen des Gesetzgebers besteht: Gewiß, in beiden Fällen soll ein Fall unter ein Allgemeines — hier eine Norm, dort ein Begriff — subsumiert werden, das nicht allgemein, nicht weit genug ist, um das Einzelne zu begreifen. Was aber macht der Gesetzgeber? Er erweitert einfach die Norm, er dehnt sie — ohne jede Fiktion, ohne jeden Widerspruch zur Wirklichkeit — auf den neuen Fall aus. Der neue Fall verhält sich zur erweiterten Norm nicht anders, als jeder Fall zu der ihn regelnden Norm. Das gewünschte Verhältnis ist hergestellt, es ist — für das Gebiet des Rechtes — nicht ein „in Wirklichkeit nicht herzustellendes", es ist in der „Wirklichkeit" des Gesetzes hergestellt. Die Mathe-

[1]) a. a. O. S. 70.

matik behauptet, im Widerspruch zu ihrer Wirklichkeit, allerdings: Der Kreis ist eine Ellipse, die Krumme ist gerad. Allein das Gesetz behauptet nicht — es behauptet ja überhaupt nichts — der Adoptivsohn ist ein wirklicher Sohn, der nicht erschienene Beklagte hat die Klage zugestanden, der unwürdige Erbe ist vor dem Erblasser gestorben. Sondern es „behauptet", d. h. es bestimmt — und diese Bestimmung steht zu nichts in einem Widerspruch —, daß für den Adoptivsohn dieselben Normen gelten sollen wie für den wirklichen — so wie es bestimmt, daß gewisse Normen für Männer und Frauen ohne Rücksicht auf den Geschlechtsunterschied gelten sollen — und es bestimmt, daß das Nichterscheinen des Beklagten dieselben Rechtsfolgen haben soll, wie das Zugeständnis der Klage usw.

Ebenso liegt keine eigentliche Fiktion in dem von Vaihinger allerdings als Beispiel für eine solche herangezogenen Grundsatz des englichsen Rechts: The king can do no wrong.[1] Der König kann „wirklich" kein Unrecht tun, wenn die Rechtsnorm ihre Geltung ihm gegenüber zurückzieht. „Unrecht" ist ja keine Naturtatsache. Ein Tatbestand ist „Unrecht" nur durch sein Verhältnis zur Rechtsordnung, dadurch, daß er als Inhalt einer verbietenden Rechtsnorm bzw. als Bedingung in eine Strafe oder Exekution anordnende Rechtsnorm aufgenommen ist. Wenn die Rechtsordnung Handlungen oder Unterlassungen des Königs nicht verbietet, bzw. nicht zu Bedingungen für Strafe und Exekution macht, gibt es kein Unrecht des Königs. Der dem englischen Rechtsgrundsatz analoge Rechtssatz der österreichischen und deutschen Verfassung: Der Monarch ist unverantwortlich, schafft eben jene Rechtswirklichkeit, zu der allein der die juristische Fiktion begründende Widerspruch einsetzen könne. Der Irrtum, daß Unrecht eine Naturtatsache sei, daß ein Mord Unrecht sei, auch wenn er nicht vom Recht verboten bzw. mit Strafe bedroht ist, erzeugt die Meinung, daß die erwähnten, die Geltung der Rechtsordnung nach bestimmter Richtung einschränkenden Rechtssätze Fiktionen seien, weil sie in einen Widerspruch zur Wirklichkeit geraten könnten.

Vaihinger scheint ja die Differenz, die zwischen der „Fiktion" des Gesetzgebers und der mathematischen Fiktion besteht, empfunden zu haben. Er hat sich diesen Unterschied dadurch

---

[1]) a. a. O. S. 697.

verdunkelt, daß er zwar der mathematischen Erkenntnis richtig die Rechtswissenschaft gegenüber gestellt hat, dann aber doch ein Gebilde des Gesetzgebers, nicht der Rechtswissenschaft, behandelt. Er sagt: „Die Rechtswissenschaft hat es bei ihren Fiktionen indessen viel leichter als die Mathematik: Dort sind Fälle, denen willkürliche Gesetzesbestimmungen gegenüberstehen; da ist also eine Übertragung leicht möglich. Man denkt sich die Sache eben einfach so, als ob sie so wäre." Allein hier handelt es sich gar nicht um eine „Übertragung", der Gesetzgeber — und mit ihm der Rechtsanwender — „denkt" sich nicht die Sache so, als ob sie irgendwie wäre, sondern er regelt sie so, wie er es wünscht. Dadurch wird die „Sache" wirklich, d. h. rechtswirklich, so. Der Gesetzgeber ist — in seinem Reiche — allmächtig, weil seine Funktion in nichts anderem besteht, als Rechtsfolgen an Tatbestände anzuknüpfen. Eine Fiktion des Gesetzes wäre etwa ebenso unmöglich, wie eine Fiktion der Natur. Das Gesetz könnte ja nur zu sich selbst — d. h. zu seiner eigenen Wirklichkeit — in Widerspruch geraten. Das aber ist sinnlos.

Der mit der Fiktion gesetzte Widerspruch kann bei den Fiktionen der Rechtswissenschaft (die von den als „Fiktionen" bezeichneten Abbreviaturen der Gesetzessprache zu unterscheiden sind) zunächst nur gegenüber der Rechtsordnung, dem Rechte als dem Gegenstande und somit der „Wirklichkeit" der Rechtswissenschaft, in die Erscheinung treten. Das von der Rechtswissenschaft konstituierte Gebilde, ihr Hilfsbegriff, muß, in ein Urteil aufgelöst, eine Behauptung enthalten, die der Rechtsordnung widerspricht, aus der Rechtsordnung sich nicht ableiten läßt. Ein solcher Fall wurde ja oben an dem Begriffe der Person exemplifiziert. Ein Widerspruch zur Rechtsordnung ist natürlich bei den Fiktionen des Gesetzgebers ausgeschlossen oder nur ein für oberflächliche, an den Worten haftende Betrachtung entstehender Schein.

Daß Vaihinger bei seinen juristischen Fiktionen auch an diesen Widerspruch zur Rechtsordnung gedacht hat, das beweist sein Beispiel der prätorischen Fiktionen des römischen Rechtes. Er zitiert die Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft von Pauly, III, S. 473: „Fictio nannten die Römer eine durch das prätorianische Recht geschaffene Erleichterung einer Rechtsumgehung, welche darin besteht, daß etwas, was das strenge Recht fordert, unter gewissen Umständen als geschehen oder vor-

handen angenommen werden soll, wenn es auch nicht geschehen oder vorhanden ist. „Dadurch treten gewisse rechtliche Wirkungen ein, auch wenn die vorausgesetzten Verhältnisse nicht so stattfinden, wie es das Gesetz vorschreibt.“ Und Vaihinger bemerkt hierzu: „Diese Erklärung paßt mutatis mutandis vollständig auf die wissenschaftliche Fiktion im engeren Sinne; auch hier findet eine Erleichterung und Umgehung der Schwierigkeit statt, welche aber auch hier wie dort Folge der verwickelten Verhältnisse ist: Auch hier wird eine Forderung des strengen Rechtes der Logik umgangen und auch hier treten Konsequenzen, praktische Folgerungen ein, welche stimmen, obwohl das Vorausgesetzte selbst falsch ist.“ Allein weder ist die Paulysche Charakterisierung der „fictio“, noch sind die daraus gezogenen Schlüsse Vaihingers ganz richtig. Diese letzteren stehen und fallen mit der Tatsache, daß die prätorianische Fiktion eine „Rechtsumgehung“ ist, daß sie einen Widerspruch zu demjenigen setzt, was das Gesetz vorschreibt. Dies ist jedoch deshalb nicht der Fall, weil der Prätor selbst gesetzgebendes Organ ist, weil er — und zwar verfassungsgemäß — das Recht nicht bloß anwendet, sondern auch selbst Rechtsnormen statuiert. Wenn der Prätor einem peregrinus gestattet, eine Klage, die nach dem jus strictum nur ein civis erheben kann, so anzustellen, als ob er ein civis wäre, so bedeutet das nichts anderes, als: die Statuierung eines Rechtssatzes, in dem gewisse Rechte und Pflichten des civis auf den peregrinus ausgedehnt werden, so kann diese Rechtsnorm ohne jedes „Als Ob“ und ohne jede Fiktion formuliert werden: Der peregrinus darf dieselbe Klage anstellen, wie der civis. Die „Konsequenzen und praktischen Forderungen“, die hier eintreten, „stimmen“ nicht, obwohl das Vorausgesetzte selbst falsch ist, sondern weil auch das Vorausgesetzte „richtig“, d. h. rechtmäßig, dem neuen, vom Prätor geschaffenen Rechtssatz gemäß ist. Der Irrtum, der hier unterläuft, besteht darin, daß das strikte jus civile als der einzige Bestandteil der Rechtsordnung vorausgesetzt wird, als ob nicht auch das prätorische Recht — als vollwertiges objektives Recht — dazu gehörte. Die Klagerhebung durch den peregrinus kann der Rechtsordnung nicht widersprechen, denn sie beruht auf einem Satze derselben! Allerdings unterläuft dabei dennoch eine Fiktion: Die nämlich, daß der Prätor nicht Recht setzt, sondern Recht anwendet. Als bloßer Anwender des jus civile müßte der Prätor, der einem

peregrinus eine Klage gewährt, die nur dem civis zusteht, einen Widerspruch zu dem die Rechtsordnung allein darstellenden jus civile setzen. Und dieser in der Rechtsanwendung vollzogene Widerspruch zur Rechtsordnung müßte sich in einer Fiktion verstecken. Diese Fiktion besteht jedoch nicht in der Behauptung: Der peregrinus sei ein civis, sondern in der Behauptung: Die Rechtsordnung gewähre auch dem peregrinus eine Klage. Der Prätor leugnet keineswegs den Unterschied zwischen civis und peregrinus überhaupt. Er leugnet ihn nur — sofern er sich als Rechtsanwender darstellt — nach der speziellen Richtung der Klageberechtigung. D. h. er behauptet: auch der peregrinus ist klageberechtigt. Allein diese Fiktion wird in demselben Augenblicke überflüssig, ja unmöglich, wo jene andere Fiktion wegfällt, die den Prätor als bloßen Rechtsanwender — und nicht als delegierten Gesetzgeber — gelten läßt.

III.

Schon aus dem eben Gesagten ergibt sich, daß in bezug auf die Möglichkeit einer Fiktion — die von der Möglichkeit eines Widerspruches zu der Rechtsordnung abhängt — die Rechtsanwendung sich von der Rechtssetzung unterscheidet. Der Rechtsanwender befindet sich den Rechtsnormen gegenüber tatsächlich in einer ganz ähnlichen Situation, wie das mathematische Denken gegenüber den Begriffen des Kreises, der Ellipse, der Krummen, der Geraden usw. Der Richter, der Geschäftsmann, kann die Normen nicht willkürlich ausdehnen oder einschränken, mit anderen Worten: er kann nicht an beliebige Tatbestände beliebige Rechtsfolgen knüpfen. Wünscht er also einen Tatbestand unter eine Rechtsnorm zu subsumieren, die diesen Fall nicht umfaßt, dann ist allerdings die Fiktion nahegelegt: Den Fall so zu betrachten, als ob er unter die Rechtsnorm fiele. Bedroht das Gesetz die Beschädigung des Staatstelegraphen mit Strafe, läßt es aber die gleiche Beschädigung des Staatstelephons unbestraft, oder setzt es auf dieses Delikt eine — nach Ansicht des Rechtsanwenders — zu milde Strafe, dann bedeutet es eine Fiktion, wenn der Richter über den Telephonbeschädiger Strafe verhängt, die das Gesetz dem Telegraphenzerstörer zugedacht hat, indem er die den Telegraphen schützende Norm zum Schutze des Telephons verwendet; nicht als ob Telegraph und Telephon dasselbe wäre, das behauptet ja der Richter nicht und will es nicht behaupten, sondern als ob

das Gesetz den Telephonbeschädiger mit derselben Strafe bedrohte wie den Telegraphenbeschädiger. Die juristische Fiktion kann nur eine fiktive Rechtsbehauptung, nicht eine fiktive Tatsachenbehauptung sein. Daß ein Telephon und nicht ein Telegraph beschädigt wurde, muß der Richter ausdrücklich feststellen und darf es nicht ignorieren. Seine im Widerspruch zur Rechtsordnung, nicht zur Naturwirklichkeit oder Physik stehende Behauptung lautet: Auch das Staatstelephon darf nicht beschädigt werden. Diese Behauptung einer — nicht geltenden — generellen Norm ist das Mittel, um zu dem konkreten, von ihm gewünschten Urteil zu gelangen. Nicht aber die Behauptung: Das Telephon ist ein Telegraph.

Daß die Rechtsanwendung Fiktionen aufweisen kann, hängt damit zusammen, daß sie die Rechtserkenntnis voraussetzt oder richtiger, daß in dem zusammengesetzten Akt der Rechtsanwendung auch ein Stück Rechtserkenntnis steckt. Indes muß fraglich bleiben, ob diese Fiktionen der Rechtsanwendung — sie sind identisch mit den Fällen der Interpretation durch Analogie — auch darin den erkenntnistheoretischen Fiktionen gleichen, daß sie wie diese — wenn auch durch eine bewußt falsche Vorstellung — zu einem richtigen Ergebnis gelangen. Denn die „Richtigkeit" der Rechtsanwendung kann offenbar nur ihre Rechtmäßigkeit, nicht aber ihre Nützlichkeit sein. Es ist ein mathematisch richtiges Resultat, zu dem die Fiktion führt, daß die Krumme nur eine Gerade sei. Es müßte ein rechtlich richtiges, also ein rechtmäßiges Ergebnis sein, das im Wege einer analogisch-fiktiven Interpretation gewonnen wird. Allein die Rechtmäßigkeit dieses Ergebnisses kann nur an der Rechtsordnung gemessen werden, der Widerspruch zur Rechtsordnung ist aber bei der fiktiv-analogischen Rechtsanwendung nicht ein bloß provisorischer, korrigierbarer, sondern ein definitiver, der im weiteren Verlaufe nicht korrigiert werden kann. Nun betont Vaihinger als ein Hauptmerkmal der Fiktion, „daß diese (fiktiven) Begriffe sei es historisch wegfallen, sei es logisch wieder ausfallen". „Ist ein Widerspruch gegen die Wirklichkeit da, so kann die Fiktion eben nur Wert haben, wenn sie provisorisch gebraucht ist . . ." Und speziell von den Semifiktionen: „Darum muß auch . . . eine Korrektur eintreten; denn ohne eine solche wären sie ja nicht anwendbar auf die Wirklichkeit."[1]) Von den juristischen Fik-

[1]) a. a. O. S. 172/73.

tionen behauptet er jedoch, wie bereits früher bemerkt, daß eine solche Korrektur nicht nötig sei. Denn hier handele es sich ja nicht um exakte Berechnung der Wirklichkeiten, sondern um Subsumtion unter ein willkürliches Gesetz, ein Menschenwerk, kein Naturgesetz, kein Naturverhältnis.[1]) Allein damit ist die Überflüssigkeit einer Korrektur bei der juristischen Fiktion der Rechtsanwendung nicht erwiesen! Denn es handelt sich wohl bei der geistigen Tätigkeit, die sich juristischer Fiktionen (Fiktionen des Gesetzgebers und der Rechtsanwendung) bedient, nicht um Berechnung der Wirklichkeit. Das könnte aber nur die Konsequenz haben, daß zu einem Widerspruch zur Wirklichkeit, und damit zu einer erkenntnistheoretischen Fiktion im Sinne Vaihingers überhaupt kein Anlaß ist. Soweit erkenntnistheoretische Fiktionen als „juristische" Fiktionen möglich sind, können es nur Fiktionen der Rechtserkenntnis sein. Und bei diesen richtet sich der das Wesen der Fiktion konstituierende Widerspruch gegen die Rechtsordnung, die die „Wirklichkeit", der Erkenntnisgegenstand der Rechtswissenschaft ist. Dieser Widerspruch aber bedarf, wie oben ausgeführt, aus denselben Gründen einer Korrektur, wie der ihm analoge Widerspruch bei den physikalischen, mathematischen und sonstigen naturwissenschaftlichen (im weitesten Sinne), denn ohne eine solche Korrektur wäre die juristische Fiktion ebensowenig auf die Rechtsordnung, d. i. die Wirklichkeit der juristischen Erkenntnis, wie die anderen Fiktionen auf die Wirklichkeit der Natur anwendbar. Die Fiktion der Rechtsanwendung aber — d. i. die analogische Interpretation — setzt einen unaufhebbaren Widerspruch zur Rechtsordnung. Sie ist kein Umweg, der schließlich doch zur „Wirklichkeit" des Rechtes, sondern ein Abweg, der vielleicht zu demjenigen führt, was der Fingierende für nützlich und zweckmäßig hält, niemals aber zum Gegenstand der Rechtswissenschaft: dem Recht. Aus diesem Grunde muß eine Rechtfertigung dieser Art von juristischer Fiktion, der Fiktion der Rechtsanwendung, theoretisch für unmöglich erklärt werden. Dies ist mit besonderem Nachdruck angesichts der Tatsache zu betonen, daß Vaihinger gerade diese juristische Fiktion als eine gleichartige und gleichberechtigte Erscheinung in sein System und seine Theorie der Fiktionen einbezogen hat, die ja im großen und ganzen eine Apologie der Fiktionen sein will.

[1]) a. a. O. S. 107.

Allerdings muß darauf Bedacht genommen werden, daß eine derartig unzulässige Fiktion tatsächlich nur dann vorliegt, wenn ein unleugbarer und unbehebbarer Widerspruch zur Rechtsordnung gesetzt würde. Dies ist in allen jenen Fällen der analogischen Rechtsanwendung nicht der Fall, wo die Rechtsordnung die Analogie unter gewissen Bedingungen zuläßt, ja anordnet. Ob dies in einem Gesetzesrechtssatz ausdrücklich normiert ist, wie etwa im § 7 des österreichischen bürgerlichen Gesetzbuches, oder ob man sich dabei nur auf eine Gewohnheitsrechtsnorm oder — im Falle man nicht auf positivistischer Basis steht — auf einen natürlichen Rechtsgrundsatz beruft, ist gleichgültig, denn ein Widerspruch zur Rechtsordnung — und damit eine Fiktion ist ausgeschlossen, sobald die Rechtsordnung selbst die Anwendung der Analogie und sohin die mit Hilfe der Analogie getroffene Entscheidung anordnet. Man vergesse auch nicht, daß jeder Jurist, der die Analogie für zulässig erklärt, nie und nimmer darauf verzichten wird, die mittels analogischer Interpretation gewonnene Entscheidung als Recht gelten zu lassen. Das heißt aber: Der Satz, der die Analogie fordert, muß als Rechtssatz behauptet werden. Der Nachweis eines solchen Rechtssatzes ist natürlich eine andere Frage. Rechtstheoretisch ist somit eine Fiktion des Gesetzgebers unmöglich, eine Fiktion des Rechtsanwenders gänzlich unzulässig, weil rechtszweckwidrig.

IV.

Zum Nachweis, daß Fiktionen der Rechtsanwendung gar nicht in das Vaihingersche System der Fiktionen hineingehören, sei schließlich festgestellt, daß die Rechtserkenntnis — die allein zu einer echten Fiktion führen kann — bei der Rechtsanwendung eine untergeordnete Rolle spielt. Sie ist nicht das Wesen, der eigentliche Sinn und Zweck dieser Tätigkeit, sondern nur ihr Mittel. Der Rechtsanwendung kommt es fast ebenso wie der Rechtssetzung nicht eigentlich auf die Erkenntnis des Rechts, sondern auf dessen Verwirklichung, auf Willenshandlungen, an. Die Rechtserkenntnis, die Theorie des Rechts, bereitet die Praxis des Rechtes nur vor, schafft ihr das Handwerkszeug.

Nun hat Vaihinger wohl selbst zwischen Rechtstheorie und Rechtspraxis unterschieden.[1]) Allein er hat den prinzipiellen

[1]) Vgl. a. a. O. S. 257.

Unterschied übersehen, der zwischen den echten erkenntnistheoretischen Fiktionen der Rechtswissenschaft und den Pseudofiktionen der Rechtspraxis besteht. Vor allem aber hat Vaihinger fast ausschließlich die sogenannten „Fiktionen" der Rechtspraxis behandelt. Doch finden sich immerhin bei ihm auch rechtstheoretische Fiktionen. Leider meist nur mit einem Schlagwort angedeutet und ohne Analyse dieser Gebilde. So die Fiktion der juristischen Person im allgemeinen und der Staatsperson im besonderen.[1]) Keine rechtstheoretischen, sondern ethische Fiktionen sind die Fiktionen der „Freiheit" und die des „Staatsvertrages", die Vaihinger zur Begründung des staatlichen Strafrechtes für notwendig hält. Das „Recht" des Staates, zu strafen, bedarf einer moralischen, keiner juristischen Rechtfertigung; und die Freiheit des Willens als Grund dieses Rechtes ist keine notwendige ethische Fiktion. Denn die auch von Vaihinger angeführte Generalprävention ist eine Begründung der Strafe, die ohne jede Freiheitsfiktion zu Recht besteht. Die „Fiktion" der Freiheit entsteht sicherlich nur durch die irrige Anwendung der normativen Kategorie auf die — kausal determinierte — Naturwirklichkeit, durch einen unzulässigen und für den Bereich juristischer Erkenntnis zumindest überflüssigen Synkretismus von Sein und Sollen. Der Mensch handelt oder wird in bestimmter Weise handeln (Seinsbetrachtung), nur wenn er so handeln kann, bzw. muß. Das Urteil, das ein Handeln als (zukünftig) seiend behauptet, obgleich dieses Handeln als unmöglich erkannt ist, setzt einen Widerspruch zu eben jenem Objekt, das mit diesem Urteil erfaßt werden soll: zur Wirklichkeit; ist somit unzulässig und wertlos. Das Urteil: der Mensch soll in bestimmter Weise handeln, setzt auch dann keinen Widerspruch — weder zur Wirklichkeit, noch zu sonst einem Erkenntnisobjekt — wenn die gesollte Handlung als seiende unmöglich erscheint. Nur wenn man den Unterschied von Sein und Sollen (als zweier verschiedener Erkenntnisformen) ignoriert und die Seinsmöglichkeit für eine Bedingung der Sollurteile hält, entsteht der Schein, als ob zwischen dem Satze, der einen Inhalt als gesollt setzt, und dem Satze, der die Unmöglichkeit dieses Inhalts in der Seinsform behauptet, ein Widerspruch besteht; entsteht der Irrtum: Der Inhalt (die gesollte Handlung) müsse als seins-möglich, der handelnde Mensch somit

---

[1]) a. a. O. S. 259.

als frei fingiert werden, damit das Sollurteil und mit ihm die Pflicht zu handeln und eventuell anders zu handeln, als man wirklich handelt, handeln muß und kann, möglich sei. Ein methodischer Fehler führt zu der Fiktion der Freiheit, die mit Erkenntnis dieses Fehlers überflüssig wird. Nur so ist es zu erklären, daß der Widerspruch zwischen der Freiheit der Ethik und Jurisprudenz und der Unfreiheit der Naturwissenschaft überhaupt möglich wurde und von beiden Seiten ignoriert werden konnte. Die ethische Fiktion der Freiheit ist somit nur insolange nützlich und notwendig, als es an der nötigen methodischen Einsicht fehlt. Und insofern paßt auf sie Vaihingers zweites Hauptmerkmal der Fiktion: „Ist ein Widerspruch gegen die Wirklichkeit da, so kann die Fiktion eben nur Wert haben, wenn sie provisorisch gebraucht wird. Bis die Erfahrungen bereichert sind, oder bis die Denkmethoden so geschärft sind, daß jene provisorischen Methoden durch definitive ersetzt werden können."[1])

Die Fiktion des Staatsvertrages charakterisiert Vaihinger nicht ganz richtig, wenn er behauptet: „Der Staat will sein faktisch ausgeübtes Strafrecht nicht auf die Macht gründen, auch nicht bloß utilitaristisch, sondern als wirkliches Recht nachweisen: Das ist aber nur möglich durch Fiktion eines Vertrages: Denn andere Rechte als aus Verträgen hervorgegangene kennt der Jurist nicht." Die Fiktion des Staatsvertrages dient wie die der Freiheit nicht eigentlich zur juristischen Rechtfertigung der staatlichen Straf- und Zwangsfunktion. Eine solche bedeutete ja nur: Begründung auf einen Rechtssatz. Es gilt vielmehr, den Rechtssatz, das heißt ja nichts anderes als die zwangsanordnende Norm selbst zu begründen. Diese Begründung erfolgt durch eine höhere außerrechtliche Norm: Das moralische oder „natürliche" Grundprinzip: Pacta sunt servanda. Darum muß ein Vertrag fingiert werden, nicht aber, weil der Jurist angeblich keine anderen Rechte kennt, als solche, die aus Verträgen hervorgegangen sind. Das ist überdies ein tatsächlicher Irrtum. Der Vertrag ist nur einer der vielen Tatbestände, an die die Rechtsordnung Rechte und Pflichten knüpft.

Der Staatsvertrag ist somit eigentlich keine rechtstheoretische, sondern eine ethische Fiktion, die Fiktion einer moralischen Weltanschauung. Eine rechtstheoretische Betrachtung muß gerade diese Fiktion — mit der Vorstellung einer sittlichen Begründung des Rechts — fallen lassen.

[1]) a. a. O. S. 17.

V.

Eine Rechtswissenschaft — als Erkenntnis eines besonderen Objektes — ist nämlich überhaupt nur möglich, wenn man von der Anschauung einer Souveränität des Rechtes (oder, was dasselbe ist, des Staates) ausgeht, d. h. wenn man die Rechtsordnung als ein selbständiges und daher von keiner höheren Ordnung abgeleitetes Normensystem erkennt. Andernfalls kann es nur eine Moralwissenschaft (Ethik) oder Theologie geben, je nachdem man das Recht als Ausfluß der Moral oder der Religion gelten läßt. (Von einer Naturwissenschaft oder Soziologie des Rechtes, die natürlich auch keine Rechtswissenschaft wäre, braucht hier nicht die Rede zu sein, solange das Recht als Ordnung, als Normenkomplex aufgefaßt wird.) Nun erblickt Vaihinger gerade in dieser Isolierung des Rechtes von der Moral eine Fiktion. Die „fiktive Isolierung", die bei der positivistischen (d. h. das Recht als selbständige, souveräne Ordnung voraussetzenden) Betrachtung unterlaufe, sei „das vorläufige Abgehen von einem integrierenden Teile der Wirklichkeit".[1]) Für den Gesetzgeber und Juristen sei die Trennung von Recht und Moral als von zwei auseinanderfallenden Kreisen von hohem Werte, nur dürfe dabei nicht vergessen werden, daß hier wiederum das „daß" durch ein „Als Ob" zu ersetzen sei. „Denn man mag das Verhältnis jener beiden wichtigen Lebensgebiete näher formulieren, wie man will, so kann sich dabei nimmermehr die Meinung geltend machen, daß beides faktisch nichts miteinander zu schaffen habe. Es ist diese Bemerkung darum von Wichtigkeit, weil aus Mangel an methodologischer Einsicht der Fall nicht selten ist, daß Juristen jene Fiktion für das wirkliche Verhältnis halten, ein verhängnisvoller und schwerer Irrtum. Die einseitige Betrachtungsweise kann der Jurisprudenz und selbst dem praktischen Rechtsleben gute Dienste leisten, aber es wird sich immer bald der Punkt geltend machen, wo an Stelle der vorläufig gemachten einseitigen Abstraktion wieder die volle Wirklichkeit in ihre Rechte eingesetzt zu werden vermag."[2]) Allein dieser Auffassung kann — gerade vom Standpunkte der Vaihingerschen Fiktionentheorie — nicht beigepflichtet werden. Denn in der Behauptung, das Recht sei ein von der Moral unabhängiges — in seiner Sollgeltung nicht auf die sittliche Ordnung

[1]) a. a. O. S. 375.
[2]) a. a. O. S. 375.

rückführbares Normensystem, kann schon darum auch kein „vorläufiges“ Abgehen von einem integrierenden Teile der Wirklichkeit liegen, weil weder das Recht noch die Moral — beide als Normenkomplexe gedacht — in der Welt jener Wirklichkeit stehen, die Vaihinger als die Linie gilt, von der die Fiktion abweicht, und die mit der Natur, der Sinnenwelt, identisch ist; und weil weder Rechtswissenschaft noch Ethik in ihren Objekten jene Wirklichkeit zu fassen suchen. Das Verhältnis zwischen Recht und Moral ist überhaupt nicht ein Verhältnis zwischen zwei „Lebensgebieten“, als zwischen zwei Stücken der natürlichen Realität. Das „wirkliche“ Verhältnis zwischen ihnen ist kein Verhältnis in der Wirklichkeit, d. h. der von der Naturwissenschaft im weitesten — auch eine Gesellschaftslehre umfassenden — Sinne ergreifbaren Realität. Die juristische Betrachtung, der Vaihinger eine fiktive Isolierung zumutet, kann bei Feststellung des Verhältnisses ihres Objektes zu der Moral gar nicht von einem integrierenden Teile der Wirklichkeit abgehen, da sie die Wirklichkeit nicht im Auge hat. Sofern aber Recht und Moral als — soziale — Realitäten, als „wirkliche“ Vorgänge in der Natur angesehen werden (ob dies überhaupt möglich sei, bleibe hier dahingestellt), sind sie nicht Gegenstand der spezifisch juristischen Erkenntnis bzw. der normativen Ethik. Und insofern kann auch jene fiktive Isolierung gar nicht vollzogen werden. Es ist für sie gar kein Anlaß gegeben. Für eine auf die Wirklichkeit des sogenannten Rechtserlebnisses, die faktischen Moralvorstellungen und durch sie bewirkten „moralischen“ Handlungen gerichtete Betrachtung — ihre methodische Möglichkeit überhaupt zugegeben — ist Recht und Moral etwas völlig anderes als das gleiche Wort besagt, das den Gegenstand der normativen Rechtswissenschaft und Ethik bezeichnet. Und für diese auf die wirklichen Seelenvorgänge und Handlungen gerichtete Erkenntnis dürfte sich überhaupt keine wesentliche Differenz zwischen einer als „Recht“ und einer als „Moral“ bezeichneten Wirklichkeit, sicherlich nicht aber die Zweckmäßigkeit einer wenn auch nur provisorisch fiktiven Isolierung beider ergeben. Diese „volle Wirklichkeit“ kann gegenüber einer juristischen Betrachtung überhaupt nicht „in ihre Rechte eingesetzt werden“.

Nun erscheint aber die Vorstellung der Rechtsordnung — als eines Komplexes von Sollnormen — ebenso wie die Vorstellung einer Moralordnung nach Vaihinger an und für sich schon als

eine Fiktion. Es sind die praktischen Fiktionen[1]), unter die die Begriffe der Norm, der Pflicht, des Ideals usw. eingereiht werden müßten. Wenn auch Vaihinger sich nicht in extenso mit dem Begriff der Rechtsnorm und des rechtlichen Sollens, der Rechtspflicht usw. befaßt, so darf doch angenommen werden, daß von ihnen dasselbe gelten muß wie von den ethischen Begriffen, die als Fiktionen angesprochen werden. Man könnte im Sinne Vaihingers sagen: Der Jurist betrachtet das Recht so, als ob es eine Summe von Sollnormen wäre. Allein wenn dies eine Fiktion ist, wenn das Recht in Wirklichkeit keine Sollnorm ist, was ist dann das Recht „in Wirklichkeit"? Und weiter: Was ist eine Sollnorm? Mit anderen Worten: Wenn die Annahme, daß das Recht eine Sollnorm ist, eine Fiktion sein soll, dann muß das Recht etwas anderes, etwas „Wirkliches" sein können, und dann muß auch die „Sollnorm" etwas „Wirkliches", nur etwas anderes als das Recht „wirklich ist", darf Sollnorm nicht selbst wieder eine Fiktion sein. Denn die Fiktion besteht offenbar in einem Vergleich, und zwar in einer falschen Gleichsetzung eines Wirklichen mit einem anderen Wirklichen. In der Fiktionsformel: X wird so betrachtet, als ob es Y wäre (obgleich X nicht Y ist), muß sowohl X als Y etwas Wirkliches sein, bzw. als etwas Wirkliches behauptet sein. Fiktiv ist lediglich die Gleichsetzung. Bei Vaihinger heißt es von der Fiktionsformel wörtlich: „Demnach wird in dieser Formel ausgesprochen, daß das gegebene Wirkliche, daß ein Einzelnes verglichen wurde mit einem anderen, dessen Unmöglichkeit oder Unwirklichkeit zugleich ausgesprochen wird . . . z. B. in der juristischen Fiktion lautet die Formel so: Dieser Erbe ist so zu behandeln, wie er zu behandeln wäre, wenn er vor seinem Vater, dem Erblasser, gestorben wäre, d. h. er ist zu enterben." Worauf es hier ankommt, ist lediglich die Feststellung, daß sowohl „der Erbe" als auch „ein vor dem Erblasser Gestorbener" an und für sich, d. h. ohne Rücksicht auf die Stellung dieser Elemente in der fiktiven Beziehung — etwas Wirkliches bedeuten. Vaihinger führt auch aus: „Es wird also hier zunächst eine Vergleichung ausgesprochen, d. h. die Aufforderung, eine vergleichende oder subsumierende Apperzeption zu vollziehen; ein solcher Satz sagt zunächst nichts anderes, als z. B. der Satz: Der Mensch ist wie ein Gorilla zu betrachten, und warum? weil

[1]) a. a. S. 59ff.

er eben ihm ähnlich ist. Ebenso in allen jenen Fällen: Es wird die Aufforderung zu einer vergleichenden Apperzeption ausgesprochen, allein zugleich mit dieser Aufforderung wird nun in diesem Falle ausgesprochen, daß diese Vergleichung auf einer unmöglichen Bedingung beruht; anstatt sie aber nun zu unterlassen, wird sie aus anderen Gründen doch vollzogen."[1]) Die Fiktion besteht in der Durchführung eines Vergleiches zweier Wirklichkeiten, trotz der Unmöglichkeit dieses Vergleiches.

Nun ist aber das Recht von vornherein überhaupt nichts Wirkliches. Es gibt kein Stück der Naturwirklichkeit, das als Recht angesprochen werden kann. Aber selbst wenn man davon absähe: Das Recht wird betrachtet, als ob es eine Sollnorm wäre, ja aber was ist denn eine Sollnorm? Nichts Wirkliches, sondern selbst eine Fiktion, die Fiktion besteht hier nicht nur in dem „Als-Ob"-Vergleiche, sondern auch in demjenigen, womit das Recht fiktiv verglichen wird. Die Fiktion, das fiktive Urteil, behauptet aber — in dem mit als ob eingeleiteten Satze — eine Wirklichkeit (wenn auch im Widerspruch zu dieser). Die Analyse der Fiktion muß zu — allerdings falsch verknüpften — Wirklichkeitselementen führen, die Fiktion muß sich auflösen lassen, sonst hängt sie überhaupt in der Luft.

Darum will es scheinen, als ob auf das, was Vaihinger die „praktischen Fiktionen" nennt, die von ihm selbst aufgestellten Merkmale des Fiktionsbegriffes nicht recht passen. Im Grunde mußte Vaihinger alle ethischen Begriffe als Fiktionen erklären. Er tut es ausdrücklich bei den Begriffen: sittliche Weltordnung, Pflicht, Ideal und einigen anderen. Allein bei allen diesen Begriffen muß notwendig gerade jenes Element fehlen, das nach Vaihinger der Fiktion wesentlich ist: Der Widerspruch zur Wirklichkeit. Denn ein Widerspruch zur Wirklichkeit kann nur vorliegen, wenn ein Wirkliches behauptet wird, überhaupt erkannt werden soll. Vaihinger sagt: „Das Ideal ist eine in sich widerspruchsvolle und mit der Wirklichkeit im Widerspruch stehende Begriffsbildung, welche aber ungeheuren, weltüberwindenden Wert hat. Das Ideal ist eine praktische Fiktion."[2]) Das kann von jedem ethischen und juristischen Begriff gelten. Denn es gilt von dem Begriff des Sollens, der ja mit dem formalen Begriff des Ideals identisch ist. Allein worin kann der Widerspruch zur

[1]) a. a. O. S. 164/165.

[2]) a. a. O. S. 67.

Wirklichkeit bestehen, der in irgendeinem Sollsatze, selbst in jenem vollzogen wird, der Unmögliches zum Inhalt hat? Der das Ideal, die Pflicht, die sittliche Forderung aussprechende Satz: Der A. soll wohltätig sein, und der die Wirklichkeit beschreibende Satz: Der A. ist nicht wohltätig, widersprechen sich in keiner Weise. Auch wenn man zugibt — und man muß dies zugeben —, alles, was geschieht, muß so geschehen, wie es geschieht, und kann nicht anders geschehen, so daß jedes Sollen, das einen anderen Inhalt hat als das Sein, Unmögliches fordert, so ist damit dennoch keinerlei Widerspruch zwischen Sein und Sollen dgegeben. Dem Sein von *a* widerspricht lediglich das Sein von *non a*, nicht aber das Sollen von *non a*. Es wäre denn, man löste den Sollsatz in einen Als-Ob-Seinsatz auf, und behauptete: Indem ich *a* als gesollt behaupte, tue ich so, als ob *a* seiend wäre. Wenn ich behaupte: X. soll wohltätig sein, fingiere ich X. (in Gedanken) als wirklich wohltätig, obgleich er in Wirklichkeit gar nicht wohltätig ist. Das Sollen sei ein fingiertes Sein. Das ist aber offenbar unrichtig. In der Vorstellung des Sollens steht uns eben eine von der Vorstellung des Seins völlig verschiedene Form zur Verfügung, die jeden beliebigen Inhalt aufnehmen kann, ohne zu einer Seinsvorstellung mit kontradiktorisch entgegengesetztem Inhalt in logischen Widerspruch zu geraten. Mit demselben Rechte, mit dem ich das Sollen ein fingiertes Sein, könnte ich das Sein ein fingiertes Sollen nennen. Darum kann ein normativer Begriff wohl in sich selbst widerspruchsvoll sein, er kann aber nie zur Wirklichkeit in Widerspruch geraten. Denn normative Erkenntnis ist überhaupt nicht auf das Sein gerichtet. Natürlich kann es auch innerhalb der normativen Erkenntnis Fiktionen, d. h. Begriffe geben, die in einem Widerspruch zu dem spezifischen Erkenntnisobjekt stehen. Dieses Erkenntnisobjekt selbst und die ganze Erkenntnistätigkeit kann aber nicht als Fiktion bezeichnet werden. Die Begriffe „Gott und Gewissen" mögen Fiktionen sein. Das „Sollen", die „Pflicht", die „Norm" sind es gewiß nicht. Das zeigt sich deutlich, wenn man die „Fiktion" der Pflicht in einem Als-Ob-Satz darzustellen versucht. Wir sollen so handeln, als ob es unsere Pflicht wäre, so zu handeln. Aber schon in dem ersten Satze: Wir sollen so handeln, steckt die Behauptung der Pflicht. Wir sind verpflichtet, so zu handeln, als ob es unsere Pflicht wäre. Pflicht und Sollen sind identisch. Bedeutet aber der Satz: Wir sollen so handeln, eine Fiktion? Er würde es be-

deuten, wenn damit behauptet würde: Wir handeln so, obgleich wir nicht so handeln. Allein gerade diese Behauptung enthält er nicht, sondern die: Wir sollen so handeln, obgleich wir vielleicht nicht so handeln.

Eine andere Frage ist, ob und wie sich die in Sollsätzen aufgestellten Behauptungen beweisen lassen, ob nicht jedes Normensystem letztlich auf einen unbeweisbaren Grundsollsatz aufgebaut ist. Das kann zugegeben werden, ohne daß damit der Charakter einer Fiktion, d. h. eines Widerspruches zur Wirklichkeit (als der Natur-Wirklichkeit), konzediert wird.

Der Begriff des Sollens — und mit ihm die Begriffe der Pflicht, der Norm, des Ideals, des (objektiven) Wertes — könnten als Fiktion bezeichnet werden, wenn nicht unter Fiktion ein Vorstellungsgebilde verstanden würde, das der Erkenntnis der Wirklichkeit dient, und einen Widerspruch zu eben dieser Wirklichkeit setzt. Und „Fiktionen" sind das Sollen — das sittliche wie das rechtliche — nur, wenn unter Fiktionen alles verstanden wird, was nicht Ausdruck, und zwar widerspruchsloser Ausdruck, der Natur-Wirklichkeit ist. Wenn man Vaihinger auch zugeben kann, daß die Rechtsnormen — so wie die ganze Welt des Sollens — imaginative Produkte des menschlichen Geistes sind, Phantasiegebilde im Verhältnis zu der Sinnen-Welt des Natur-Seins[1]), so ist damit noch keineswegs die Notwendigkeit eines Widerspruches zu dieser Wirklichkeit gegeben, das erste seiner „Hauptmerkmale", an denen „man sofort jede Fiktion erkennen" kann.[2]) Gerade in der Kategorie des Sollens ist eine Form geschaffen, in der die Phantasie ohne Widerspruch zu der Wirklichkeit des Seins sich entfalten kann. Andererseits muß die Welt des Sollens als ein, wenn auch anderes, so doch mit der Natur-Wirklichkeit gleichberechtigtes Objekt der (ethischen oder juristischen) Erkenntnis, als eine eigene Art von Wirklichkeit gelten, wenn es hier echte Fiktionen geben soll.

*   *

*

Gerade diejenigen juristischen Fiktionen (das sind die der Gesetzgebung und Rechtsanwendung), mit Hilfe deren Vaihinger zum großen Teile seine glänzende Theorie dargestellt hat, haben

[1]) a. a. O. S. 70.

[2]) a. a. O. S. 171 ff.

sich bei näherer Betrachtung gar nicht als solche Denkgebilde erwiesen, deren Wesen und Erkenntniswert zu entdecken, das große Verdienst Vaihingers ist. Dagegen weist die Rechtswissenschaft andere, durchaus analoge Hilfsbegriffe auf. Doch fällt das Licht auf diese Fiktionen nicht eigentlich aus der Rechtswissenschaft — wie Vaihinger meint —, sondern umgekehrt: Die echten, theoretischen Fiktionen der Rechtswissenschaft werden verständlich durch die Fiktionen der Mathematik und der anderen Wissenschaften. Die Fiktionen der Rechtstheorie haben gar nichts spezifisch Juristisches an sich, sie sind keine für die Jurisprudenz charakteristische Methode.

Bücherbesprechung.

Richard Müller-Freienfels: **Das Denken und die Phantasie.** Psychologische Untersuchungen nebst Exkursen zur Psychopathologie, Ästhetik und Erkenntnistheorie. Leipzig 1916, bei Johann Ambrosius Barth.

Die größte und folgenreichste Entdeckung der gesamten neueren Philosophie ist, wie ich meine, die Erkenntnis, daß das Grundwesen des Menschen Wille ist. Sie blitzt auf in Kants Lehre vom Primat der praktischen Vernunft, freilich noch stark verschleiert von den Nebeln der überlieferten intellektualistischen Denkweise; Schopenhauer — um nur die Hauptstationen der Entwicklung zu nennen — macht sie zur Sonne seines ganzen Systems, und Nietzsche leuchtet mit ihrem Licht auch in die mystisch dämmerigen Räume hinein, in denen Schopenhauer, seiner eigenen Lehre widersprechend, dem Intellekt eine selbständige Stellung gelassen und den Diener wieder zum Herrn gemacht hatte.

Die wissenschaftliche Forschung ist der genialen Intuition dieser großen Denker nur langsam gefolgt. Die Jahrtausende alte intellektualistische Tradition hält uns in den Fesseln der Gewohnheit, die hier besonders schwer zu zerreißen oder abzustreifen sind. Wie geschickt weiß sich der Wille, der Regisseur der umana commedia, verborgen zu halten, während er die Puppen an seinen unsichtbaren Drähten vor uns tanzen läßt! Es bedarf einer (von der ganz auf die experimentelle Methode eingeschworenen Forschung freilich verpönten) tiefen, angestrengten Selbstschau, eines Hinabsteigens gleichsam in die psychologische Unterwelt unseres Seins, um die dunklen, nicht intellektuellen Wurzeln überhaupt gewahr zu werden, aus denen die ganze Geisteswelt mit ihren tausend Zweigen und Blüten herauswächst. Es ist nicht bequem, hier unten in den finsteren Abgründen unseres Wesens herumzuforschen, während an der Oberfläche die längst gebahnten Wege der Erkenntnis im hellen Lichte liegen. Wie einladend klar, wie einfach und geschlossen erscheint die überlieferte intellektualistische Psychologie! Wie hübsch baut sich hier eins auf dem anderen auf, entwickelt sich eins aus dem anderen, aus den Empfindungen die Wahrnehmungen, aus den Wahrnehmungen die Vorstellungen, aus den Vorstellungen die Begriffe! Diese Übersichtlichkeit und Klarheit schwindet, sobald wir die Bahnen des Intellektualismus verlassen und auch in der wissenschaftlichen Psychologie mit jener größten Erkenntnis der neueren Philosophie

wirklich Ernst zu machen beginnen. Alles, was schon gelöst und erledigt schien, wird wieder problematisch, und die neuen Probleme sind dunkler und verwickelter, als die alten waren. Natürlich, das Nicht-Intellektuelle, das wir nun „hinter" dem Intellektuellen suchen, ist schwerer zu fassen als das Intellektuelle selbst. Aber die Arbeit muß getan werden, und sie lohnt die Mühe. Was wir dabei an Klarheit und Einfachheit verlieren, das gewinnen wir an Tiefe und Wahrheit, und ich meine, das ist kein schlechter Tausch. Wer einmal einen Schacht in diese Tiefen gegraben und dabei Entdeckungen gemacht hat, der sehnt sich nicht zurück an die helle Oberwelt des Intellektualismus. Alles rein intellektualistische Philosophieren erscheint ihm fortan wie die Arbeit eines Botanikers, der an den Pflanzen nur das beobachten und erforschen wollte, was von ihnen über dem Erdboden sichtbar wird.

Von den Psychologen, die heute an den Problemen einer voluntaristischen Psychologie arbeiten, ist niemand erfolgreicher als Müller-Freienfels. Sein aus einer Reihe von Einzeluntersuchungen erwachsenes Buch „Das Denken und die Phantasie" bedeutet einen wirklich großen Fortschritt auf dem oben kurz gekennzeichneten Wege, den größten, wie ich meine, der seit Vaihingers „Philosophie des Als Ob" auf diesem Wege gemacht worden ist. Sollte die geniale Intuition Schopenhauers und Nietzsches zu gesicherter Erkenntnis werden, so mußte eine mühselige Arbeit geleistet und dem Intellektualismus Schritt für Schritt das Feld abgewonnen werden, auf dem er sich noch immer behauptete. Daß die Gedanken der Religion, das Schaffen des Künstlers und Philosophen nicht rein intellektualistisch zu deuten sind, daß sich vielmehr stets ein irgendwie geartetes Fühlen und Streben, eine persönliche Stellungnahme zu Welt und Leben darin ausspricht, das war nachgerade jedem sichtbar geworden, der es sehen wollte. Nun aber galt es, zu zeigen, daß alles Denken, auch das gewöhnliche und das streng wissenschaftliche, ein Ausdruck der Seite unseres Wesens ist, die Schopenhauer zusammenfassend „Wille" nannte. Und dies ist in dem ausgezeichneten Werke von Müller-Freienfels in einer Weise geschehen, wie es bisher noch niemals geschehen war.

Natürlich kann ein solches Buch nicht geschrieben werden, ohne daß ihm viele Denker und Forscher vorgearbeitet hätten. Die Probleme der voluntaristischen Psychologie liegen heute „in der Luft", seit Jahren arbeiten viele gleichzeitig daran. Müller-Freienfels ist sich dessen wohl bewußt und macht nirgends ein Hehl daraus, daß er von anderen vieles gelernt und übernommen hat. Am allermeisten, scheint es, verdankt er James, Bergson und Nietzsche. Von ihnen hat er wohl die tiefsten Anregungen erfahren. Daneben nennt er Wundt, Lipps, Avenarius und sehr viele andere, denen er Dank schuldig geworden ist oder mit denen er sich berührt. Nirgends aber hat man beim Lesen seines Buches den Eindruck, daß das Aufgenommene bei ihm ein Fremdes, Unverarbeitetes geblieben wäre. Seine Leistung ist ohne Zweifel so selbständig, wie eine solche die Forschungen anderer verwertende Leistung es überhaupt sein kann. Wie schon aus seiner vortrefflichen „Psychologie der Kunst" spricht auch aus dieser Arbeit sehr deutlich

ein reicher und reger Geist von bedeutender Produktivität. Die Gedanken strömen ihm von überallher zu, aus eigenem Erleben, aus der Selbstbeobachtung, aus den Erzählungen anderer, aus der Lektüre, und alles das faßt er zusammen zu einem Ganzen von durchaus eigenem, organischem, lebendigem Charakter.

Müller-Freienfels nennt seine Psychologie des Denkens nicht voluntaristisch, wiewohl er natürlich gelegentlich auch diesen Ausdruck braucht: um jede Verwechselung mit dem metaphysischen Voluntarismus auszuschließen, redet er lieber von einer aktivistischen Deutung der geistigen Vorgänge. Und damit ist seine Auffassung auch am treffendsten bezeichnet. „Denken ist Handeln", in diesen knappen Satz läßt sich der Hauptinhalt seines Buches zusammendrängen. Schon die Elemente des Denkens tragen nach ihm diesen aktivistischen Charakter. Die Aufmerksamkeit, die aus dem Chaos der Empfindungen bestimmte Komplexe heraushebt und so die „Wahrnehmung" ermöglicht, ist — das haben schon andere bemerkt — ein Willensakt und stets verbunden mit affektiv-motorischen Prozessen, also mit Handlungen, Handlungen meist sehr geringfügiger Art, z. B. Adaptionen der Organe, in denen aber doch das eigentliche Wesen der Aufmerksamkeit zum Ausdruck kommt. Auch die „synthetische Funktion" der Wahrnehmung, die Verdinglichung und Typisierung der Empfindungskomplexe, ist nach Müller-Freienfels nicht, wie die Assoziationspsychologie meint, die Wirkung objektiver Reproduktionen, sondern subjektiver Reaktionen: ein Ding, z. B. eine Schlange oder eine Rose ist, psychologisch betrachtet, eine „Reaktionseinheit", d. h. ein Komplex von Eindrücken, auf den wir mit ganz bestimmten Gefühlen, Bewegungen und Tätigkeitsdispositionen, mit einem Worte: mit einer bestimmten „Stellungnahme" reagieren. Ebensowenig ist das Wesen des Begriffs psychologisch in den im Bewußtsein „mitschwingenden" oder „latenten" Vorstellungen zu suchen, die in ihm logisch zusammengefaßt sind. Auch der Begriff ist wesentlich eine Einheit von Gefühlen und Tätigkeitsdispositionen, nur daß er in seiner abstrakten Form, nicht mehr an die Empfindung gebunden, weniger eine Rückwirkung als eine Selbsttätigkeit des Subjekts ausdrückt, und also nicht als Reaktionseinheit, sondern als Aktionseinheit zu bezeichnen ist. Wir begreifen etwas, haben einen Begriff davon, wenn wir wissen, wie wir uns ihm gegenüber zu verhalten haben. Natürlich gibt es ein geistiges Aufnehmen und Besitzen, das diesen aktivistischen Charakter fast gänzlich vermissen läßt. Aber ein solches Lernen und Wissen ist tot und wertlos. Zum wahren, lebendigen Wissen gehört, daß es umsetzbar ist in Tätigkeiten. „Wahres Wissen ist nicht Erinnerung, wahres Wissen ist Handeln, Tätigkeit, Wirksamkeit" (von Müller-Freienfels gesperrt).

Müller-Freienfels gewinnt diese Ergebnisse in fortlaufender Auseinandersetzung mit der Assoziationspsychologie, als deren konsequentesten Vertreter er Ziehen häufig anführt. Die Assoziationspsychologie wird das, was hier gegen sie vorgebracht wird, nicht unberücksichtigt lassen können, daran ist kein Zweifel. Der Baustein, mit dem sie die ganze geistige Welt aufbaut, die Reproduktion, wird hier

(Kap. I, Analyse der Vorstellungen) sehr überzeugend in seiner Brüchigkeit erwiesen. Und daß die berühmten Gesetze der Assoziation, nach denen die so fragwürdigen Vorstellungen sich zusammenfügen sollen, ganz und gar nicht ausreichen, um den Bau der geistigen Welt zu erklären, das macht uns das vortreffliche sechste Kapitel (Der Verlauf des Bewußtseins. Kritik der Assoziationstheorie) zur Gewißheit. Nicht die Assoziation der Vorstellungen oder der sie ersetzenden Bewußtseinselemente. das zeigt Müller-Freienfels hier, ist das Problem, sondern ihre Dissoziation, die Auswahl, die die Seele unter den zahlreichen Möglichkeiten der Verknüpfung trifft. In der Wahrnehmung ist stets eine große Vielheit von Eindrücken zur Einheit verknüpft und wird als solche erlebt. Wie kommt es, daß von den *a* bis *n* Empfindungen, die sich gleichzeitig zur assoziativen Verknüpfung darbieten, nur *a* und *b* oder *b* und *c* in der Seele erhalten und verknüpft bleiben, während alle übrigen daraus entschwinden? Dies ist die Frage, die die Psychologie des Denkens vor allem zu beantworten hat. Sie ist auf dem Boden der intellektualistischen Psychologie nicht befriedigend zu beantworten. Nicht in dem objektiven Elemente der Wahrnehmung, in den Empfindungen, kann die Ursache der Auswahl, die die Seele trifft, liegen — sonst würden sich bei allen Menschen, die objektiv dasselbe erleben, auch dieselben Assoziationen bilden, was bekanntlich durchaus nicht der Fall ist —, sondern nur in der verschiedenen Reaktion der verschiedenen Subjekte auf die gleichen Eindrücke. Was hier und fast überall in dem Buche ausführlich auseinandergesetzt wird, ist im Grunde die tiefe und eigentlich doch so selbstverständliche Wahrheit, daß wir ein Ganzes sind, eine lebendige Einheit, was immer wir tun, nicht, säuberlich geschieden, bald ein denkendes, bald ein fühlendes und wollendes Wesen; daß uns das Herz aus den Augen schaut und mit den Ohren in die Welt hinaushorcht; daß unser Sehen und Hören, unser Denken und Wissen — abgesehen höchstens von dem rein mechanisch und nur „auswendig" Gelernten — durch unser ganzes Wesen bedingt ist und daher auch, mehr oder weniger deutlich, von unserem ganzen Wesen Kunde gibt. Die Wissenschaft schreitet fort, indem sie immer schärfer scheidet, was in Wirklichkeit ungeschieden ist, aber sie muß sich darüber klar werden, daß ihre Scheidungen künstlich sind und der Wirklichkeit nicht entsprechen. Daß dies auch in der Psychologie geschehe, dazu gibt das vorliegende Buch einen wirksamen Anstoß.

Ob übrigens Müller-Freienfels in seinem aktivistischen, antiintellektualistischen Eifer nicht zuweilen zu weit geht, diese Frage muß ich bei aller Hinneigung zu seinem Standpunkt und seiner Methode doch aufwerfen. Mir scheint, er schätzt die Bedeutung der objektiven Faktoren für das Zustandekommen der Wahrnehmungen und Begriffe doch zu niedrig ein; mindestens wählt er wiederholt eine Ausdrucksweise, die zu Mißverständnissen Anlaß gibt und zum Widerspruch herausfordert. Das ist z. B. der Fall auf S. 98/99. Wenn er da behauptet, die „landläufige Ansicht, wir stutzten, weil wir etwas Ungewöhnliches wahrgenommen hätten", sei falsch, wir nähmen vielmehr deshalb etwas wahr, weil wir stutzten, so ist das nur dann richtig, wenn „wahrnehmen" beide

Male in dem gleichen psychologisch strengen Sinne genommen wird. Denn erst durch das Stutzen und die dadurch geweckte Aufmerksamkeit erfolgt die Wahrnehmung des Raben im Birkenwipfel, der mich als schwarzer Fleck stutzen machte. Aber niemand kann das erste „Wahrnehmen" so auffassen, da es mit dem Begriff der Ungewöhnlichkeit verknüpft ist, die doch gerade an der Empfindung (dem großen schwarzen Fleck im lichten Grün) haftet und mit der Wahrnehmung (der Feststellung des schwarzen Flecks als Raben) verschwindet. Ebenso anfechtbar ist die Rolle, die Müller-Freienfels S. 138—140 die subjektive Reaktion bei der dingbildenden, typisierenden Wahrnehmung spielen läßt. Gewiß gehört zum „Wahrnehmungsbegriff" Kreuzotter eine typische Reaktion, ein Erschrecken, verbunden mit gewissen Tätigkeitsbereitschaften (Impulsen zur Flucht oder zur Abwehr), aber begriffen, erkannt wird das gefährliche Tier durch diese Reaktion doch nicht. Diese Reaktion erfolgt vielmehr erst, wenn die Kreuzotter als Kreuzotter bereits erkannt ist. Dies aber geschieht durch Feststellung ihrer unterscheidenden objektiven Merkmale, der Kopfform und der dunklen Zickzacklinie auf dem Rücken.

Müller-Freienfels' Untersuchungen und Darlegungen, von denen hier natürlich nur eine ganz ungefähre Vorstellung gegeben werden kann, münden aus in eine Psychologie der schaffenden Geistestätigkeit, die geeignet sein dürfte, das Interesse weiterer Kreise zu erregen. Der aktivistische Charakter des Denkens und der Phantasie — nach Müller-Freienfels sind beide kaum zu trennen — tritt hier, wo es sich um das „zielstrebige" Denken handelt, natürlich besonders hervor. Die Assoziationsgesetze, heißt es S. 231, „reichen einigermaßen aus, um das Geistesleben eines Verrückten zu erklären, dessen Gedankenverlauf nach Ähnlichkeit und Berührung sich beschreiben läßt. Für den geistig gesunden Menschen, der Probleme umkreist und Pläne entwirft, genügen jene sogenannten Gesetze nicht". Sicherlich, alles wertvolle Denken ist teleologisch, verläuft auf einer Bahn, die eine besondere Stimmung, eine festgehaltene Willenstendenz bestimmt. In drei Kapiteln wird dies unter Anlehnung an Avenarius' „Vitalreihenlehre" in einer Weise ausgeführt, die jeden fesseln muß, der nicht entrüstet, sondern erfreut ist, wenn er in einem psychologischen Werk einmal etwas anderes behandelt findet als die ganz elementaren, experimentell feststellbaren Seelenvorgänge.

Wie alles echte Denken ursächlich verknüpft ist mit der Praxis, das beweist Müller-Freienfels nicht nur theoretisch, sondern auch praktisch, indem er uns, vielseitig interessiert und unterrichtet, wie er ist, wiederholt den Zusammenhang deutlich macht, in dem die neueste Psychologie mit der neuesten Pädagogik steht. Seine aktivistische Deutung der seelischen Vorgänge wird auf Schritt und Tritt bestätigt, man kann fast sagen: verifiziert durch die pädagogischen Bestrebungen, deren Ziel die „Arbeitsschule" ist. Die „Lernschule" entspricht in der Hauptsache der intellektualistischen, die ‚Arbeitsschule" der aktivistischen oder voluntaristischen Psychologie. Nietzsche hat dafür die kürzeste, treffendste Formel geprägt: „Nur der Täter lernt."

Der innere Zusammenhang des Werkes mit der „Philosophie des Als Ob" liegt nach allem, was gesagt wurde, auf der Hand. Müller-Freienfels teilt mit Vaihinger die grundsätzliche Auffassung von dem teleologischen Charakter alles Denkens. Sein Buch bestätigt auf jeder Seite die Grundthese der „Philosophie des Als Ob", daß das Vorstellen und Denken keine Abbildung, sondern eine Bearbeitung der Wirklichkeit zu praktischen Zwecken ist. Demgegenüber hat der erkenntnistheoretische Einwand, den Müller-Freienfels in dem letzten Kapitel gegen Vaihingers Positivismus macht, nicht viel zu besagen.

Wie wir hören, ist die erste Auflage des vortrefflichen Werkes — trotz der Kriegszeit — beinahe schon vergriffen. Das ist hocherfreulich, auch für das Buch selbst. Denn es bedarf formell einer gründlichen Durcharbeitung, die ihm in der zweiten Auflage hoffentlich zuteil werden wird. In der Hauptsache während des Krieges geschrieben, läßt es in Gliederung, Gedankenfortschritt und Stil an vielen Stellen die Sorgfalt vermissen, die auf die Darstellung verwandt sein sollte. Einige Einzelheiten seien hier angemerkt. S. 4 wird viermal derselbe Gedanke wiederholt (daß das Gesagte nicht metaphysisch gemeint sei), S. 9 wird der Satz, daß ein rein zentrales Denken unmöglich sei, ganz unzureichend durch ein einziges Beispiel bewiesen, S. 18 Z. 12 von unten steht fälschlich widerlegen statt beweisen, S. 20 Z. 7 Komponente statt Korrelat usw. Es finden sich auch ziemlich viele störende Druckfehler, z. B. auf S. 106 Lichtsinn statt Lichtschein, unbeschlossenen statt eingeschlossenen, S. 107 Linie statt Linse. Der kleingedruckte Abschnitt S. 255 und 256 gehört in das einleitende Kapitel „Methodologische Vorbemerkungen", und die doch so wichtigen und sachlich wertvollen Kapitel VIII und IX machen im ganzen den Eindruck einer gewissen Ermattung des Verfassers, sie fallen nach den vorangegangenen, weit besser geschriebenen Kapiteln merklich ab. Endlich kann ich es nicht glücklich finden, daß so vieles an Wichtigkeit und Wert keineswegs Zurückstehende in dem Buche klein gedruckt ist. Die „methodologischen Vorbemerkungen", das letzte, erkenntnistheoretische Kapitel und mancher andere jetzt kleingedruckte Abschnitt sind nach meinem Urteil des größeren Druckes durchaus würdig. Das alles wird, wie wir hoffen, die zweite Auflage abstellen. Müller-Freienfels arbeitet, glaube ich, ein wenig zu rasch. Es wäre, deucht mir, seinen Schriften zum Heile, wenn er seine Produktivität ein wenig zügelte und sich zu etwas langsamerem Arbeiten zwänge. Wer so Gutes zu sagen hat, der sollte sich eifrigst bestreben, auch alles gut zu sagen.

Martin Havenstein.

Zur Metajurisprudenz und Rechtsphilosophie. Kritische Besprechungen über Somló, Nelson und Sturm von Dr. jur. Rolf Mallachow.

1. Kern der Rechtswissenschaft bildet die Lehre vom geltenden Rechte mit ihrer historischen Vertiefung und ihren politischen Forde-

rungen. Dabei sucht dieser Rechtspositivismus die Kasuistik, welche Entscheidung lediglich von Einzelfall zu Einzelfall an die Hand gibt, durch Aufstellung von Allgemeinbegriffen einfacher und zusammengesetzter Art zu verdrängen, bleibt aber auch hierbei Lehre vom Inhalte des positiven Rechts der Gegenwart, Vergangenheit oder Zukunft, da derartige Allgemeinbegriffe nur innerhalb bestimmter Rechtsordnung gelten. Dieses Handwerk muß aber eine Methode haben. Die Rechtsmethodologie, deren hermeneutisches Zentralproblem die Frage der Gesetzesanwendung und der Stellung des Richters zum Gesetz ist, bildet jedoch keinen Teil der vorgedachten positiven Wissenschaft von den Rechtsinhalten, sondern der sogenannten Metajurisprudenz oder juristischen Grundlehre, um uns eines Ausdruckes Jellineks bzw. Somlós[1]) zu bedienen. Auch andere Fragen, die gelegentlich von der Rechtsanwendung und Rechtslehre aufgeworfen werden müssen, sind lediglich aus den positiven Rechtsnormen heraus nicht zu lösen, so besonders auch nicht die Frage nach der Stellung und Abgrenzung der Jurisprudenz im Systeme der Wissenschaften, nach dem Wesen und dem Ursprunge des Rechts selbst, des Völker- und Kirchenrechts im besonderen sowie der Gesellschaft und des Staates usw.

Wie zutage liegt, kann diese juristische Grundlehre von der Rechtsphilosophie solange nicht allgemeingültig abgegrenzt werden, wie es nicht eine allgemeingültige Begriffsbestimmung von dieser letzten gibt. Hiervon sind wir aber weit entfernt, so bedeutsame Versuche auch in dieser Richtung gerade das letzte Menschenalter aufzuweisen hat. Je nach dem Standpunkte hierzu wird man — wie auch Somló (S. 13f.) im wesentlichen treffend ausführt — beide Wissenschaftszweige für identisch oder wesensungleich halten oder die juristische Grundlehre einen Teil der Rechtsphilosophie nennen. Müssen wir aber — wie ich überzeugt bin — die Aufgaben der Rechtsphilosophie darin sehen, daß sie die Beziehungen aufweist zwischen dem Recht und den anderen Arten unserer bewußten oder unbewußten Lebensinhalte sowie zwischen dem Recht und dem All in seiner raumzeitlichen Erscheinung: so werden sich uns Rechtsphilosophie und Metajurisprudenz wie zwei sich schneidende Kreise darstellen, die trotz grundsätzlich anderer Zentralprobleme doch gewisse Gebiete gemeinsam haben. Ob man dabei nicht diese gemeinsamen Fragen — wie die nach dem Wesen und Ursprung des Rechts — der Rechtsphilosphie vorbehalten sollte, bedeutet m. E. nur eine Frage zweckmäßiger Arbeitsteilung.

II. Somló ist auf eine derartige Scheidung nicht eingegangen. Denn seine Untersuchung „unternimmt den Nachweis, daß es Fragen gibt, deren Lösung für jede Jurisprudenz ganz unerläßlich ist, aber mit der speziellen juristischen Methode — gemeint ist wohl die Methode der Lehre von den Rechtsinhalten, der sogenannten positiven Rechtswissenschaft — niemals erhofft werden kann, und versucht sodann eine systematische Behandlung aller hierher gehörigen Fragen ....“ (S. 2)

[1]) Felix Somló, Professor an der Universität Kolozsvár: Juristische Grundlehre (Leipzig 1917; 556 Seiten).

Da mithin das Eingehen auf rechtsphilosophische Fragen von Somló nicht vermieden ist, kann sein Werk um so mehr auch die Aufmerksamkeit der Philosophen auf sich lenken — sofern diese überhaupt aus ihrer seit Geschlechtern auf juridischem Gebiete beobachteten Zurückhaltung heraustreten wollen. Eine dahingehende allgemeinere Anteilnahme der Fachphilosophen aber neu zu erwecken, wäre das Somlósche Werk auch aus anderen Gründen wohl geeignet. Nicht etwa, als ob es bislang an anregenden sogenannten Einführungen in die Rechtswissenschaft, juristischen Prinzipienlehren sowie rechtsphilosophischen Einzeldarstellungen und Systemen gemangelt hätte: nicht auch, als ob Somló umstürzlerisch an Stelle der bisherigen Lehren ganz Neues stellen wollte; endlich auch nicht, als ob hier überall besonders tief geschürft und lediglich schlackenfreies Erz zutage gefördert wäre! Nein, sein bedeutsamer Wert ruht in der Darbietung von einem abgeklärt reifen Lehrsystem eines tüchtigen und gut belesenen Denkers — besonders gut belesen: denn hier werden neben juridischen auch soziologische und psychologische wie allgemeinphilosophische Werke wertend in den Kreis der Betrachtungen und Nachweisungen gezogen, und zwar — typisch für die kosmopolitische Geistesrichtung des Ungarn — nicht nur der reichsdeutschen, österreichischen und ungarischen Literatur, sondern zum gut Teil sogar des englischen, französischen und italienischen Schrifttums — hierdurch zugleich auch uns Juristen wertvolle Hilfe leistend.

Nach einer plastischen Darstellung von dem Wesen, der Abgrenzung und der Geschichte der juristischen Grundlehre wendet sich das Werk im ersten seiner beiden Hauptteile zunächst dem Begriffe und den Arten der Normen zu, wobei er unter anderen die Streitfrage, ob die Religion, die Sittlichkeit, die Sitte oder das Recht zuerst entstanden sei, treffend dahin entscheidet, keiner von diesen Normenkreisen sei vor dem anderen, sondern alle seien gemeinsam entsprungen, und zwar voneinander so ungeschieden, daß die einheitliche Erscheinung wohl eines Gattungsnamen bedürfe und dafür die Bezeichnung „primitive Urnorm" vorgeschlagen werde (88). — Hinsichtlich des Rechtsbegriffes kommt Somló zum bezeichnenden Ergebnisse: Recht bedeutet die Normen einer gewöhnlich befolgten, umfassenden und beständigen höchsten Macht (105). Durch seine Klarheit und Sprache reißt dieses Resultat gewiß niemanden mit sich fort. Aber auch inhaltlich ist es selbst im Zusammenhange mit dem zu ihm führenden Erwägungen nicht beanstandungsfrei; denn zunächst erweist sich der Begriffsfaktor von der „genügenden Befolgung" insofern unzulänglich, wie er bald darauf in Verschiebung der Begriffsformel unmittelbar mit der Norm selbst in Verbindung gesetzt wird und dabei aus ihm unbedingt geschlossen werden soll: alles was, wie das Völkerrecht, „nicht genügend befolgt wird", ist nicht Recht (166 u. 167), kann aber doch eine Norm — z. B. konventioneller oder überstaatlicher Natur (170) — sein. Dieser Gedanke hält nicht Stich; denn behauptet man von irgendeiner Normengruppe, von irgendeiner Regel, daß sie als Regel regelmäßige Befolgung voraussetze und — trotz des Volksmundes — durch jede Durchbrechung, jede Ausnahme erschüttert, ja bei dauernder Außerachtlassung über-

haupt als Regel aus den Angeln gehoben werde, so wird man dasselbe von den Rechtsregeln zu behaupten haben. Durch das Kriterium der regelmäßigen Befolgung unterscheidet sich das Recht von den anderen Normengruppen der Sprachregeln, der Sitte und Sittlichkeit nicht, und ebensowenig kann eine Norm wegen unregelmäßiger Befolgung zwar nicht Rechtsnorm, aber immerhin Norm konventionellen oder überstaatlichen Charakters sein. Jedoch gehen von Somlós Lehre, man müsse im Völkerrecht einen Übergang vom Rechte strengsten Sinnes zur Konventionalnorm sehen, wertvolle Anregungen aus. Ferner kann doch z. B. im (zusammengesetzten) Bundesstaate für Verhältnisse, die der Landesgesetzgebung vorbehalten geblieben sind, der einzelne Gliederstaat auch Recht setzen, trotzdem er nicht „höchste Macht" oder deren (delegierter) Beauftragter ist, ein Fundamentalzustand, dem von Somló nirgends Rechnung getragen wird.

Endlich sind aber an diese sogenannte Rechtsmacht moralisch von Somló überhaupt keine Forderungen gestellt. Man mißverstehe mich nicht! Will man zurzeit bei Bestimmung des Rechtsbegriffes zu halbwegs positiven und bündigen Ergebnissen gelangen, so muß man m. E. unter diesen Begriff auch das Faustrecht des Tyrannen — also das Unrecht, sofern es nur machtvolle Gesetzessanktion findet — einbeziehen (ähnlich wie viele schon Hegels Rechtsphilosophie, Anm. zu §§ 3 und 212). Um so stärker aber müssen dann die näheren Darlegungen betonen, daß sich auch für die Rechtsmacht das Moralische immer von selbst zu verstehen habe, wenn anders sie nicht ihren Charakter als „sittliche Substanz" (Hegel) verlieren und damit ihren Handlungen selbst jede Rechtfertigung entziehen will. Von derartigem finden wir aber bei Somló kein Wort, wenn wir nicht etwa hierhin die dürftigen Sätze rechnen wollen, Macht und Recht seien nicht einfach (!) gleichzusetzen (110) und es könne die physische Macht mit der geistigen in enge Verbindung treten (109). Im Gegenteil wirkt geradezu köstlich das Erstaunen in der Schilderung, wie sich einer politischen Schrift zufolge die Rechtsmacht in — China dem Moralgesetze zu unterwerfen habe, falls ihr nicht das Amtsgebäude über dem Kopfe eingerissen werden soll (115f.). Der absolute Richtigkeitsanspruch ethischer Normen bildet dem Verfasser eben nur eine andere Bedeutung des Wortes Recht (122), an die sich zwar allerhand philologische Erinnerungen anknüpfen lassen, der aber seine juristische Grundlehre jede Analyse versagen und die materielle Bedeutung absprechen zu müssen glaubt, obschon sie selbst die ganze Erscheinung bald darauf (125) als ein anderes Recht, ein Recht in einem höheren Sinne bezeichnet! Hierbei ist Somló ganz der herrschenden Lehre zum Opfer gefallen, deren moralischer Defekt sogleich unter III. besprochen werden wird.

Der andere Teil des Somlóschen Werkes ändert bei uns ebensowenig an dessen grundsätzlicher Wertschätzung wie gelegentlicher Kritik, die wir hier — um von seinem uns weltenfernen Staatsrechte ganz zu schweigen — besonders gegen den Schlußparagraphen (524f.) richten müssen. Nachdem in diesem Exkurs über das Wesen der sogenannten juristischen Fiktion — in Wiederholung der Fehler der herr-

schenden Lehre — eine mangelhafte Begriffsbestimmung der Verweisung für die der Fiktion ausgegeben ist[1]), heißt es in Anlehnung an Lehren der Stammlerschen Rechtstheorie weiter: Das Gebiet der Fiktionen sei Behauptungssätze; Bestimmungssätze — wie die Rechtsnormen — könnten eigentlich (!) gar keine Fiktion im allgemeinwissenschaftlichen, nicht juristischen Sinne enthalten; Befehle oder Versprechen böten ihrer logischen Bedeutung nach, da sie sich nicht auf Seinsbetrachtungen richteten, keine Möglichkeit von Fiktionen; wie diese im Rechte nur dem Ausdrucke, nicht dem Wesen nach platzgreifen könnten, so unterschieden sie sich auch nur dem Ausdrucke, der Form, nicht aber dem Wesen nach von einer Ausnahme oder Verweisung und ließen sich allemal in einfache Bestimmungsgrundsätze auflösen; man könnte doch nicht jede sprachliche Metapher als wissenschaftliche Fiktion bezeichnen. Rückwärtsgehend entgegnen wir dem: Jede wahre sprachliche Metapher ist eine Fiktion, deren Wesen sich logisch und erkenntnistheoretisch — wie Vaihingers Philosophie des Als Ob radikal dargelegt hat — von dem der wissenschaftlichen Fiktion nicht unterscheidet. Juristische Fiktionen weichen gelegentlich von einer Ausnahme oder Verweisung nicht nur durch Ausdruck und Form, sondern auch durch ihr Wesen ab, wenn sich dieses nämlich in historischen oder von mir sogenannten rückwirkenden und rechtsschöpfenden Funktionen offenbart. (Vgl. §§ 9 und 10 meiner in Anmerkung 1 genannten Schrift.) Es ist ferner unmöglich, folgende rückwirkende Fiktionen in einfachere Bestimmungssätze aufzulösen: Werden anfechtbare Rechtsgeschäfte oder anfechtbare Ehen angefochten, so sind sie als von Anfang an nichtig anzusehen (BGB. §§ 142 und 1343). Vom fiktiven Ausdrucke hängt die juristische Fiktion nicht ab; ihr Wesen versteckt sich auch manchmal, wie z. B. in BGB. §§ 1593 oder 1329, der lautet: „Die Nichtigkeit einer nach den §§ 1325 bis 1328 nichtigen Ehe kann, solange nicht die Ehe für nichtig erklärt oder aufgelöst ist, nur im Wege der Nichtigkeitsklage geltend gemacht werden. Das Gleiche gilt von einer nach § 1324 nichtigen Ehe, wenn sie in das Heiratsregister eingetragen worden ist.“ Es bilden also auch Befehle und Versprechen, die sich nicht auf ein So-Sein, sondern auf ein Sein-Sollen richten, Möglichkeiten für fiktive Formen, wie ja von Kant der kategorische Imperativ auch einmal in die fiktive Form gekleidet wurde: „Handele so, als ob deine Maxime zugleich zum allgemeinen Gesetze (aller vernünftiger Wesen) dienen sollte!“ Die Möglichkeit normativer Fiktionen läßt sich füglich also ebensowenig leugnen, wie der Wert von ihnen als gelegentlich passendsten Ausdrucksmitteln.

III. Wieviel Anregung davon ausgehen kann, wenn sich endlich wieder einmal ein Philosoph von Fach den juridischen Begriffen und Theorien zuwendet, lehrt Nelsons neuestes Werk: Die Rechtswissenschaft ohne Recht.[2]) Freilich müßten wir hiernach völlig von vorn an-

---

[1]) Näheres hierzu in §§ 3 IV und 4 III meiner demnächst im Verlage von Felix Meiner, Leipzig, erscheinenden Monographie „Rechtserkenntnistheorie und Fiktionenlehre“.

[2]) Leonhard Nelson: Die Rechtswissenschaft ohne Recht. Kritische Be-

fangen. Denn viel soll von den herrschenden Lehren nach dieser Kritik keinen Bestand haben, zum wenigsten aber ihre Grundlagen und Ziele. Was fällt ihr alles zum Opfer! Die verbreitete Begründung des Staats- und Völkerrechtes durch die Jellinekschen Lehren von dem Staatswillen und der Souveränität soll lediglich auf wissenschaftlichen Unklarheiten, logischen Selbstwidersprüchen und politischen, aber nicht rechtlichen Tendenzen beruhen (1. und 2. Kapitel). Von Liszts und Hubers Lehren von den völkerrechtlichen Grundrechten und der Gleichheit der Staaten sei jene nur durch Wortkünste zu verdeckender leerer Scholastizismus und die daraus abgeleiteten Normen seien naturrechtliche Truggebilde, diese aber laufe darauf hinaus, die kleinen Staaten um so schutzloser der Willkür der Großmächte auszuliefern, je verführerischer für sie der Anschein sei, darin ein Palladium ihrer Freiheit zu besitzen, während Oppenheims viel beachteter Verfassungsentwurf für die Staatengemeinschaft und seine Betrachtung über die Zukunft des Völkerrechts mit Blindheit gegenüber den greifbarsten und dringendsten Problemen auf diesem Gebiete geschlagen sein soll (Kap. 3 bis 5). Die geschichtliche und philosophische Begründung des Relativismus durch Kohler und Radbruch bedeutet dem Verfasser nur Sophistik und Widersprüche in sich (6 und 7). Nicht nur die folgerechte Machttheorie Kaufmanns, sondern auch Anschütz, Zitelmann und Heilborn wie Triepel, Nippold und Schoen hätten den Rechtsbegriff ignoriert; endlich habe Binding mit seiner Lehre von der fiktiven Natur der Rechtspflicht diesen Nihilismus auch im Privatrecht erklärt (8 bis 10).

Ein Herostratos also, der lediglich eitlen Nachruhmes willen die Brandfackel gegen das Wunderwerk der Kultur schleudert? Und müssen wir zu diesem Urteile nicht um so eher gelangen, als auch im Tone wiederholt über den Wissenschaftler der leidenschaftliche Agitator derartig die Oberhand erringt, daß er die Sachlichkeit verlierend, die Angegriffenen persönlich verletzen muß, ja sogar geeignet ist, deutsche Wissenschaft und deutsches Wesen vor Freund wie Feind mit schändlichen Unterstellungen herabzusetzen? Und wenn Nelson z. B. (S. 65) folgenschwer meint, kein Jurist werde die Behauptung wagen, daß das Interesse an der Selbsterhaltung den einzelnen berechtige, sich über alle seiner Befriedigung im Wege stehenden Rechtsnormen hinwegzusetzen, da das Recht der Menschen wegen, nicht aber die Menschen des Rechtes wegen da seien — würden hiergegen die Juristen nicht einstimmig Widerspruch erheben und darauf hinweisen, wie das Lebensinteresse im Notwehr- und Notstandrecht aller Länder wie aller Zeiten sogar gesetzlichen Ausdruck gefunden habe?

Und doch: Wie andererseits jede Seite Zeugnis für die ungewöhnlichen Fähigkeiten und Kenntnisse Nelsons ablegt, wie beispielsweise allein durch die glänzenden Ausführungen auf S. 60 der Wortfetischismus der Souveränität als Rechtsbegriff für immer hinweggefegt ist — so bilden auch die Bruchstücke positiver Arbeit, die hier und da aus der Stick-

---

trachtungen über die Grundlagen des Staats- und Völkerrechts, insbesondere über die Lehre von der Souveränität. (Leipzig 1917; 251 Seiten.)

luft zerstörender Polemik hervorwachsen, wichtige Leuchtfeuer an der Fahrtrinne der Erkenntnis, selbst wenn wir über sie hinaus sonnigeren Küsten zustreben.

Den wabernden Stoff gibt diesen Feuerschiffen die Idee der Gerechtigkeit; die Oriflamme unserer Zeit, die metaphysische Sehnsucht, loht hier aus der kritischen Philosophie hervor: Es gilt für Nelson, mit Ludwig von Bar, seinem gefeierten Vorläufer (Kap. 11), die am Anfang unseres Jahrhunderts vor dem politischen Machtstandpunkte verblaßte Idee des Rechts in ihrer Bedeutung wieder zu erkennen. „Was kann das für ein Gebot sein, das nur durch die Macht des Befehlenden gilt und das also nicht durch eine ihm selbst innewohnende Notwendigkeit, sondern nur vermöge der durch jene Macht mit seiner Erfüllung oder Verletzung verbundenen Folgen zur Befolgung nötigt? Ein solches Gebot ist ein hypothetisches, aber kein kategorisches Gebot, d. h. es ist für die ihm Unterworfenen ein Gebot der Klugheit, aber keine Rechtsnorm."

Nein! Das Recht hängt für Nelson von willkürlicher Festsetzung nicht ab. Seine Normen haben als solche allgemeine, aber nicht relative Gültigkeit; anwendbar werden sie allerdings nur dann, wenn einer der Fälle, für die sie gelten, wirklich eintritt; auch wenn sie nicht allgemein, d. h. jederzeit und allerorten anwendbar sind, so sind sie doch allgemein gültig. Ihre Objektivität offenbart sich darin, daß sie von der Vorstellung des Menschen unabhängig sind. Der Geltungsgrund eines Gesetzes kann, wenn es überhaupt einen gibt, nur wieder in einem Gesetze und nie in einem Willen liegen. Die Unabhängigkeit vom Willen liegt unmittelbar in der vom Begriffe des Gesetzes nicht zu trennenden Allgemeingültigkeit. Rechtserkenntnis ist ihm aber treffend praktische Erkenntnis, und diese lasse sich nicht auf theoretische Erkenntnis zurückführen; das Problem des Erkenntnisgrundes des Rechts sei also — hier werden wir auch an Fichte erinnert — das Problem der Kritik der praktischen Vernunft: es werde gelöst durch die psychologische Aufweisung einer unmittelbaren praktischen Vernunfterkenntnis. Von dem durch Kant gelegten und mit wissenschaftlichster Strenge erneut zu festenden Grunde der Kritik der praktischen Vernunft aus müsse man zu einer ehrlichen Metaphysik des Rechts zurückkehren und damit die Rechtslehre in wissenschaftlich gesunde und zugleich für die höchsten praktischen Zwecke des Lebens fruchtbare Bahnen zurücklenken.

Wenn auch in dem uns vorliegenden Werke diese letzten Probleme über die Erkenntnis des Rechts und ihr Verhältnis zur Kritik der praktischen Vernunft wegen ihres allzu knappen Vortrages nicht restlos überzeugen, so sind sie doch nebst vielen anderen für das Staats- und Völkerrecht von den angedeuteten Gesichtspunkten aus gezogenen Folgerungen zumindestens so anregend, daß wir in grundsätzlicher Beanstandung nur gegen das Eine vorgehen wollen: Die dem ganzen Werke verhängnisvoll gewordene Vermengung des Begriffs und der Idee des Rechts. Der Begriff des Rechts muß m. E. auch die Gesetze des Zwingherrn unter sich begreifen (vgl. oben Absatz II. unserer Besprechungen); denn wollte man mit Nelson unter positivem Rechte

die für ein Volk bestehende Verbindlichkeit der in ihm durch Gewohnheit und Gesetzgebung bestimmten Verkehrsregeln verstehen (S. 20), so entfiele jede Möglichkeit zur erstrebten Abgrenzung des Rechts von den anderen Normengruppen der Sitte und Sittlichkeit, da sie uns dann auch nur als „Verbindlichkeit der durch Gewohnheit bestimmten Verkehrsregeln" erscheinen müßten, womit wir an Stelle des durch Nelson verpönten politischen Rechtsnihilismus einen moralischen Rechtsnihilismus gesetzt hätten. Die Idee des Rechts hingegen meint — wie jüngst Rudolf Stammler, dieser große Anreger moderner Rechtsphilosophie, wieder betont hat — indessen das große unwandelbare, ewig gültige Moralprinzip der Gerechtigkeit, wie es schon von den römischen Juristen klassisch ins Irdische übersetzt worden ist, als der feste Wille, niemanden zu verletzen und jedem das Seine zu geben. Das Seine: also nicht das Gleiche! Müssen wir doch immer der besonderen Lage des Einzelfalles Rechnung tragen. Auch ist beim Zusammenstoße von Interessen nicht der Mächtigere als solcher zu begnaden, sondern der schutzwürdigere Wert. Das Entscheidende für die Abwägung, das Kriterium der Schutzwürdigkeit finden wir m. E. in der Erhaltung und Entwicklung wahren Menschtums, in der Festigung und Betätigung des Geistig-Sittlichen, im Schutze wie in der Ausbreitung und Vertiefung der Kultur. „Die Gewißheit einer Gesinnung, die mit dem moralischen Gesetze übereinstimmt, ist aber die erste Bedingung des Wertes einer Person" (Kant).

Wird uns mithin das Ideal zu einem realen Faktor im menschlichen Handeln, so muß der Ausgleich der von Nelson bekämpften „Rechtswissenschaft ohne Gerechtigkeit" mit seinen Ansichten m. E. seiner grundsätzlichen Bedeutung halber die vornehmste Aufgabe künftiger Moral- und Rechtsphilosophie bilden, eine Aufgabe, deren Richtung nicht schöner ausgedrückt werden kann als durch das Wort des großen Kantianers:

> Nehmt die Gottheit auf in euren Willen,
> Und sie steigt von ihrem Weltenthron.

IV. August Sturm[1], der seit 1883 wohl vierzehn metajuristische und rechtsphilosophische Werke sowie annähernd ebensoviele fachwissenschaftliche Schriften veröffentlicht hat, hat bislang die Wissenschaft kaum beeinflußt, trotzdem die Zukunft sicherlich manchen seiner Anregungen nachgehen wird.

Das Eigenartige seiner Rechtsphilosophie, deren Richtung er neuerdings als deutsch-psychologische bezeichnet, besteht einmal nach ihm selbst im entwicklungsgeschichtlichen Philosophieren nach Darwinscher

---

[1] Justizrat Dr. August Sturm: Die psychologischen Grundlagen des Rechts (1910, 531 Seiten); Grundlagen und Ziele des Rechts, besonders des heutigen Völker- und Friedensrechts (1916, 72 Seiten); die deutsch-psychologische Grundlage des Rechts, insbesondere des Völkerrechts der Gegenwart als Gegenstand der Philosophie (1917, 46 Seiten); Recht und Völkerrecht unserer Zeit im Lichte der deutschen Rechtsphilosophie (1918, 48 Seiten) — diese Schriften werden oben nach ihren Erscheinungsjahren angeführt — sowie Fiktion und Vergleich in der Rechtswissenschaft (1915, 115 Seiten).

Weise auch im Recht (1918, S. 24) und sodann in der Begründung des Rechts auf dem Gefühle. Diese Gedanken bilden die Grundlage aller seiner Schriften und werden z. B. in seinem Hauptwerke von 1910 (S. 21) bezeichnenderweise wie folgt zusammengefaßt: Jetzt nach meiner Theorie ist das Recht ein in allen Menschen als durch Zuchtwahl erworbenes Rechtsgefühl, das durch historisch entwickelten psychologischen Zwang in allen Menschen an Gesetz und Übung Rechtsgefühl geworden ist, waltende Anpassung im exakten Sinne Darwins; historisch notwendig, final entwickelt, arterhaltend.

Aufs nachdrücklichste betont zu haben, wie Ursprung und Wachsen des Rechts aus unserem Gefühlsleben hervorquillt, bildet m. E. eines der beiden Hauptverdienste der gesamten Sturmschen Lehre. So hat auch Sturm zur Überwindung der seichten Strömungen mitgeholfen, die im Recht nur logische Konstruktionen sahen, dabei jedoch, ähnlich wie Stammler, nicht genügend beachtet, wie stark bei der Aufstellung von Rechtssätzen auch unser Intellekt, unser erkennendes Bewußtsein mitarbeitet. Den zweiten grundsätzlichen Fortschritt, den Sturm bringt, bildet die deszendenztheoretische Betrachtung des Rechts als etwas Arterhaltenden. „Wir nehmen an, daß mit dem Menschen in seiner Mehrheit Sprache und Recht da waren, nachdem sprach- und rechtlose Wesen vorher in Jahrmillionen sich entwickelt, weiter gebildet und zum Teil den Untergang erlitten haben, da nur das Recht die Art Mensch zu erhalten vermag," wobei Sturm unter der Art Mensch offenbar den homo sapiens Linné im Gegensatze zum homo alalus primogenius Haeckeli versteht. Die Unerläßlichkeit von Rechtseinrichtungen für die menschliche Gesellschaft ist zwar schon früher gelegentlich von anderen, beispielsweise von Kant sowie von Ihering angedeutet worden; aber erst der von Sturm herbeigebrachte Gesichtspunkt von der Vererbung und Anpassung des im Kampf ums Dasein höhergezüchteten Rechtstriebes hat m. E. volles Licht auf den Rechtsursprung geworfen.

Wenn diese beiden begrüßten Anregungen auch noch des systematischen Ausbaues bedürfen, so möchte ich sie doch höher schätzen als viele anderen Folgerungen Sturms. Greifen wir von diesen nur einige grundsätzliche Lehren heraus! So spricht das Werk von 1918 viel vom „psychologischen Zwang an Gesetz und Übung"; früher aber meinte der Verfasser wiederholt, das Recht zwänge nie, es reagiere nur immer nachhinkend (z. B. 1916 S. 39). Diese beiden Sätze erscheinen mir widerspruchsvoll, da nach dem ersten auch die Seele zur Rechtsbefolgung gezwungen wird, nach dem zweiten aber ein Zwang nicht stattfinden soll und die frühere Meinung nicht widerrufen, sondern durch die Lehre von den Rechtsreaktionen auch neuerdings wiederholt ist. — Nach dieser ebenfalls grundsätzlich zu beanstandenden Theorie von den Rechtswirkungen gibt es „fünf in der Rechtsgeschichte gewordene Rechtsreaktionen": Zwangsvollstreckung, Strafe, Notwehr, Duell und Krieg (1910 S. 179f., 1916 S. 2, 1917 S. 17, 1918 S. 21). Setzen wir uns über die ernsten Bedenken, auch Duell und Krieg als Rechtsreaktionen anzusehen, hinweg, so fällt doch noch die Unvollständigkeit schwer in die Wage. Denn Einziehung der Verbrechensgegenstände — beispielsweise

des fremden Jagdgewehres — und Bußen sind ebenso wie Feststellungsurteile, Fürsorgeerziehung, Ausweisungen lästiger Ausländer u. a. m. in der Rechtsgeschichte gewordene Rechtsreaktionen, fallen aber nicht unter die von Sturm aufgeführten Gruppen.

Ebensowenig kann ich mich zu Sturms Grundansichten über das Völkerrecht bekennen. Danach erschöpft sich dieses nämlich im sogenannten Friedensrecht; ein Kriegsrecht soll es aber nicht geben. Da jedoch der Krieg in Notwehr nach Sturm selbst Rechtsreaktion ist, dieser (z. B. 1918 S. 28 u. 34) auch „Normen über den Krieg, Kriegsregeln" anerkennt, könnte man ebenso unfruchtbar das Strafrecht leugnen und lediglich Normen über die Strafe gelten lassen.

Edler Menschlichkeit auf nationaler Grundlage sind die Ziele entsprungen, die Sturm dem Völkerrechte zuweist. Nach ihm (1916 S. 57f.) muß Mitteleuropa mit der Durchdringung des deutschen Friedens- und Kulturgeistes einen Friedensbund ohne Haß und Neid stiften, dessen machtvolle Ideen sich auch die Anderen werden anpassen müssen. Wenn er jedoch einen Frieden der befreundeten, aber nicht vereinigten Staaten Europas erhofft, so greift er damit der Entwicklung für absehbare Zeit voraus, hält sich indessen von weltfremdem Pazifismus doch insoweit fern, wie er einen ewigen Frieden im Sinne Kants für unmöglich, einen alle Kulturwerte bietenden langen Frieden aber als erstrebenswert bezeichnet. Es gilt für Sturm nur, das Rechtsgefühl in uns mit seiner Friedensforderung höherzuzüchten, und dafür nennt er zwei Hauptmittel: einmal den Ausbau der zwischenstaatlichen Schiedsgerichtsbarkeit königlich gestellter Richter der Nationen und zweitens die Errichtung von besonderen Lehrstühlen für Rechtspsychologie. Für dieses Kolleg schwebte dem Verfasser noch 1916 (S. 17) als Gegenstand lediglich eine Art angewandte Psychologie für Juristen vor, wobei er — unter Außerachtlassung der Psychologie der Zeugenaussage — nur Materien nennt, die jetzt m. E. durchaus zweckentsprechend grundsätzlich teils in der allgemeinen Strafrechtslehre und teils im Kolleg über Rechtsphilosophie, ergänzend auch in den psychiatrischen Vorführungen für Juristen behandelt werden; in den letzten Schriften spricht Sturm dagegen von einer deutschen Rechtspsychologie als Universitätsvorlesung, betont dabei, das Recht habe als Ausfluß der geschichtlich verschieden gearteten Volksseele eine nationale Grundlage (1917 S. 46 und 1918 S. 23), und kennzeichnet die Lage treffend wie folgt: „Völkerrechtsgefühle erstickt der Engländer brutal absichtlich; diesen Zweig des Rechts will er nicht kennen. Aber gegen das Recht wird er sich nicht mit Erfolg auf Dauer wehren; es sind auch andere Nationen neben ihm auf der Erde, die ihren Besitz haben, die der Kolonien bedürfen, die sich zu schützen wissen, wie die Deutschen, die auch durchsetzen werden, daß ihnen die Früchte dieses Krieges bleiben, die nicht im Rechte nach diesen Weltgreueln verzichten, des Blutes der Opfer gedenkend. — Die Psychologie der Engländer ist eine ganz andere, als die deutsche. Die rein egoistisch beschränkte Veranlagung der Engländer . . . steht der Jugendfrische der deutschen Seele . . . schroff gegenüber . . . Der Hauptgrund des Gegensatzes ist: dem Engländer fehlt jedes Rechtsgefühl

gegen Nichtengländer, er ersetzt dort Recht durch brutale Gewalt," — oder durch gemeine Heuchelei, wie wir hinzufügen.

Wenn Sturm es hier auch an positiven Andeutungen über die britische Vergewaltigung des Gedankens der Humanität sowie des Blockade-, Konterbande- und Neutralitätsrechtes fehlen läßt, so stimmen wir doch rückhaltslos seiner Forderung zu, indem wir mit ihm und der vor Jahresfrist gegründeten Deutschen Gesellschaft für Völkerrecht wünschen, die deutsche Rechtsauffassung bei uns wie im Auslande zu fördern sowie den moralischen Druck der öffentlichen Weltmeinung zu unseren Gunsten zu gewinnen und zu stärken.

Aus der Fülle der vielseitigen und anregenden Gedankengänge, die ausgearbeitet schon im Hauptwerke von 1910 dargeboten werden, uns aber in den späteren Heften unter nicht immer klaren Verkürzungsformen, zuweilen auch unter bedenklich erleichterter Problemstellung wieder begegnen, muß uns hier das Erwähnte genügen. Einen eigenartigen, manchmal freilich weitschweifig-ermüdenden Zug erhalten alle Schriften durch die fortgesetzte Stellungnahme zum älteren und neueren Schrifttum der verschiedensten Wissenschaften. Für die folgenschweren Mißverständnisse, die dabei allerdings gelegentlich in aller Vorurteilslosigkeit unterlaufen, sei nur ein Beispiel angeführt: In der Abhandlung über Fiktion und Vergleich in der Rechtswissenschaft, wo sich Sturm angeregt mit Vaihingers Philosophie des Als Ob auseinandersetzt, bezeichnet er sich (besonders S. 14f.) insoweit mit diesem in Übereinstimmung, als er — wie Vaihinger im allgemeinen — so für das Recht im besonderen die Empfindung als Letztes setze; denn die Rechtsempfindung sei ihm der Felsengrund alles Rechts. Nun, das Zurückgehen auf letzte psychologische Vorgänge bildet in der Tat eine gewisse Verwandtschaft in den Grundanschauungen und Ausgangspunkten beider Forscher. Aber von der Anerkennung einer Rechtsempfindung bleibt m. E. Vaihinger weit entfernt, bedeutet doch für ihn — wie für die gesamte neuere Fachpsychologie — Empfindung den Erfolg eines Reizes, den ein Objekt auf unsere Sinnesnerven ausübt, aber Gefühle schlechthin nicht hervorzurufen braucht, wie wir ja auch empfindungsleere Gefühle kennen. Die fortgesetzte sachliche wie begriffliche Vermengung von Empfindung mit Gefühl, ja sogar mit Trieb tut dem Erkenntniswerte der Rechtspsychologie im letztgenannten Werke und dem von 1916 nicht unerheblichen Abbruch. Wenn übrigens dort Sturm ebenfalls in Anlehnung an Stammler die Bedeutung der Fiktion für die Willenswelt des Rechts bestreitet, so verweisen wir demgegenüber auf unsere Ausführungen oben unter II am Ende und unsere daselbst angeführte Einzeldarstellung; die Schlußbehauptung aber, einen fingierten Willen gäbe es nicht (so auch 1916 S. 32), wird schon dadurch widerlegt, daß man gelegentlich nur so tut, als wollte man . . . ., sowie durch die schönen Erfolge, die man durch eine derartige Finte erreicht.

Auf die metaphysische Spekulation des Verfassers, die sich z. B. in § 6 und § 7 der Schrift von 1918 breit auf einer Weltliebe als Gegenseitigkeit von Mensch und Welt aufbaut, das Auge sonnenhaft und die Sonne augenhaft nennt — dabei allerdings die ultra-roten und ultra-

violetten Strahlen wohl nicht in den Kreis der Betrachtungen gezogen wissen will —, nach der das Menschenrecht in seiner Weltliebe soweit geht, daß es alles auf den Besitz stützt, und wonach auch das Atom, ehe es in nichts übergehe, besitzt (1916 S. 49): darauf brauchen wir hier nicht näher einzugehen. Immer aber zeugen die Schriften von tiefstem sittlichen Ernste wie von einem unermüdlichen Streben nach Erkenntnis — und darin hat Sturm ganz recht: Das Herz macht den richtigen Juristen!

Praktische Erziehungskunst für das neue deutsche Volk. Von Dr. Otto Gramzow. 188 S. Charlottenburg 1917, Georg Bürkners Verlag.

Aus der erzieherischen Praxis in inniger Berührung mit der seelischen Eigenart des Kindes gewonnen und getragen von einem feinen Verständnis für die nationalen und kulturellen Notwendigkeiten unseres Volkes bildet Gramzows Erziehungsbuch eine erfreulich lebensnahe Erscheinung unter der Hochflut pädagogischer Veröffentlichungen. Gramzow will mit praktischen Winken der häuslichen Erziehung dienen und das Verhältnis zwischen dieser und der Schulerziehung durch starke Betonung eines eingehenden Studiums der Menschen- und Kindesnatur organischer gestalten. Die Pädagogik ist ihm eine Kunst, das Wissen von ihr eine Kunstlehre. So stellt er die Persönlichkeit des Erziehers in den Vordergrund. Um diese und seine Tat gruppiert sich das erzieherische Vollenden. Man könnte Gramzows Werk den Versuch einer Erziehung zur Tat durch die Tat nennen. Dennoch wird die Wirksamkeit der Ideale in der Erziehung nicht verkannt. Zwar läßt es sich Gramzow angelegen sein, auf die wirklichkeitsferne Verstiegenheit kosmopolitischer Schwärmereien hinzuweisen und vor ihnen dringend zu warnen, doch ist er selbst deswegen nicht jedes Idealismus bar. Er gewinnt vielmehr seine Erziehungsideale in richtiger Einschätzung der Wirklichkeit. Er leitet die Aufgabe der Erziehung aus den Aufgaben ab, die Zeitlage und Umgebung an die Nation stellen und formuliert deshalb: leibliche und geistige Kraftbildung bis an die äußersten Grenzen der Möglichkeit, Vertiefung des Sinnes für Heimat und Volkstum. — Es ist hier nicht der Ort, im einzelnen auf die Fülle praktischer Gesichtspunkte einzugehen, die Gramzow mit großer Sorgfalt und Liebe für das Kind und mit ausgeprägtem realpolitischen Verständnis entwickelt. Es sei nur festgestellt, daß wir wenig Werke pädagogischen Charakters kennen, die so mitten in der Sache stehen wie das seinige, mag man sich zu seinen theoretischen Begründungen (auch an diesen fehlt es nicht, obwohl sie bei der ausgesprochen praktischen Einstellung des Buches wenig in den Vordergrund treten) verhalten wie man will.

Erwähnen möchten wir bei dieser Gelegenheit, daß der Verfasser (S. 96) insofern Stellung zum Fiktionalismus nimmt, als er die Fiktion der Willensfreiheit für die praktischen Wissenschaften (Erziehung

und Rechtspflege) ablehnt. „Die Voraussetzung der Willensfreiheit ist in den praktischen Wissenschaften keine Fiktion oder bewußt falsche Annahme, wie Hans Vaihinger in seiner Philosophie des Als Ob zu beweisen gesucht hat, sondern gründet sich einfach auf Erfahrung.“ So einfach erscheint uns die Sache nun nicht. Die Willensfreiheit kann nicht Gegenstand irgendeiner Erfahrung sein, sie stellt vielmehr in der Geschichte der Erziehung wie der Rechtslehre ein heiß umstrittenes Dogma dar. Daß dieser Streit um leere Worte geht, solange es sich um die „objektive Tatsache“ der Willensfreiheit handelt, und daß dieser Streit nur Sinn hat, wenn er um die „praktische Brauchbarkeit“ der fiktiven Annahme einer Willensfreiheit geführt wird, dafür hat Vaihinger Verständnis wachrufen wollen. Es ist ein Mißverständnis, wenn man den Fiktionalismus lediglich so interpretiert, wie es Gr. tut, daß man den Ton auf die „Falschheit“ einer fiktiven Annahme, somit auf ihre Verwandtschaft mit dem „Irrtum“ legt. Der viel wichtigere Gesichtspunkt, den Gr. scheinbar ganz aus dem Auge verliert, ist die „Nützlichkeit“ einer solchen. Wenn die Willensfreiheit von Vaihinger als Fiktion angesprochen wird, so liegt darin eine Veredelung des „Irrtums“. Der Schein wird in die Sphäre der praktischen Brauchbarkeit, praktischen Notwendigkeit erhoben. Die fiktive Annahme der Freiheit des Willens ist den praktischen Wissenschaften: Erziehung und Rechtslehre eine Notwendigkeit, an der ihr ganzer Bestand hängt. Mag die Theorie noch so überzeugend ein Veto gegen die Richtigkeit einlegen, mag der Streit um die Willensfreiheit ein Ende nehmen, welches er wolle, für die praktischen Wissenschaften ist allein seine Brauchbarkeit entscheidend. Da ist es denn kein Wunder, wenn die Rechtslehre den Willen behandelt, „als ob“ er beeinflußbar wäre, und wenn die Erziehung das Gleiche tut, d. h. wenn sie als praktische Wissenschaften da keine Probleme sehen, wo sich die Menschen theoretisch „seit Jahrtausenden“ streiten, denn ohne die wenigstens fiktive Annahme der Beeinflußbarkeit des Willens ist weder Recht noch Erziehung möglich.

Raymund Schmidt.

Zum Gedächtnis

von

Dr. Fritz Sommerlad

Studienanstaltsdirektor zu Magdeburg

geb. 16. Februar 1866
gest. 2. Mai 1918

Dem Andenken dieses durch die Kriegsentbehrungen allzu früh dahingerafften Mannes sei dieses Blatt gewidmet. Sein Name darf und muß hier ehrenvoll genannt werden: War er doch der erste, der die Begründung dieser Zeitschrift als ein Bedürfnis erkannte, forderte und förderte. Nach ihm hat dann besonders noch Rudolf Goldscheid und mancher andere denselben Gedanken geäußert, aber Sommerlad war der erste. Gerade ihm aber war es nicht mehr vergönnt, das Erscheinen des ersten Bandes zu erleben, an dem er seine besondere Freude gehabt hätte. War doch gerade in ihm der Grundgedanke der Als-Ob-Betrachtung zu einer lebendigen Macht und zum entscheidenden Ferment seiner Welt- und Lebensanschauung geworden. Ihm war dieser durch Kant, Schiller, Forberg und F. A. Lange begründete „Standpunkt des Ideals" zum persönlichen Besitz und zur Grundlage seiner Persönlichkeit geworden. Schon längst hatten seine eigenen Studien auf naturwissenschaftlichem und philosophischem Gebiet ihn zu ähnlichen Überzeugungen geführt, die ihm durch

die „Philosophie des Als Ob", wie so vielen anderen nicht erst gegeben, sondern nur deutlich zum Bewußtsein gebracht wurden. So wurde er nicht von außen her, sondern von innen heraus ein Bekenner der Als-Ob-Auffassung der Ideale, und empfand diesen Standpunkt des Als Ob als „Erhebung und Befreiung".

Das Eigentümliche des seltenen Mannes hat sein Kollege, Studienrat Dr. Köppe, in einer (auch im Druck erschienenen) Gedenkrede anschaulich geschildert. Sein früher Hingang hat ihm die Möglichkeit abgeschnitten, in einem eigenen Werke seine Anschauungen darzulegen. Aber er hat doch noch eine Gelegenheit gefunden, sich öffentlich zu jenem Standpunkt zu bekennen. In einer Abschiedsrede an seine Abiturientinnen im Jahre 1916, die auch im damaligen Jahresprogramm der Anstalt abgedruckt wurde, hat er seiner Überzeugung unzweideutigen Ausdruck verliehen.

Wir teilen aus dem Manuskript folgende schöne Stelle mit, die teilweise wie ein Programm unserer Zeitschrift anmutet.

„Und wenn ich Ihnen nun weiter von der Weisheit spreche, „so verstehe ich unter diesem Worte freilich gar mancherlei, was „ich eben in ein Wort zu fassen gesucht habe. Vielleicht haben „gewisse Bemerkungen Friedrich Nietzsches — eines großen „Geistes, das soll hier doch noch einmal mit Nachdruck ausge„sprochen werden — dessen Größe und Tiefe man immer mehr „erkennen wird — mich darauf geführt, in diesem Worte, im „Gegensatz zu Wissenschaft, zusammenzufassen, was ich „meine. — Wir haben im geistigen Leben nicht nur Wissen„schaft, und wenn eine neuere philosophische Auffassung aus„spricht, daß letzte und höchste Erkenntnisse niemals von der „Wissenschaft erbracht und geboten würden, so müßten wir ja „angesichts dieser Behauptung mit all unserer Wissenschaft be„trübt und erschreckt dastehen — wenn die Wissenschaft die „einzige geistige Betätigung für uns wäre. Aber es gibt ja noch „andere Kreise menschlicher Geistestätigkeit — auch Sie sind „in andere Kreise hier in der Schule eingeführt worden: Da sind „die großen Gebiete der Kunst, der Sittenlehre, der Religion, „der philosophischen Weltbetrachtung. Es sind die Ge„biete, wo der menschliche Geist nicht mehr Gegebenes nur

„trennend und verbindend ordnet, sondern wo er selbst formt, „bildet, gestaltet, schöpferisch tätig wird.

„Das aber ist Weisheit im weitesten Sinne: in Über-„schreitung des wissenschaftlich Festgestellten oder in „Absehung von dem wissenschaftlich Festgestellten — „bewußt oder auch unbewußt — „unbewußter Weisheit froh" „heißt es von den Kindern in Rückerts wundervollem Gedicht: „Aus der Jugendzeit" — das ist Weisheit: selbsttätig und „selbständig geistige Gebilde zu schaffen, die den Menschengeist „als Erkenntnisse befriedigen, die ihn erheben und über der ge-„meinen Alltäglichkeit halten, die ihn zum Handeln zwingen, die „ihm eine andere, besondere, höhere Welt — es ist die Welt des „Ideals — ausgestalten. Weisheit ist es, wenn der Künstler „sein Idealbild, losgelöst, bewußt oder auch unbewußt losgelöst „von der gegebenen und durch Wissenschaft geordneten Welt dahin-„stellt — Weisheit ist es, wenn der Religionsstifter seine ideale „Gotteswelt gestaltet und hineinstellt in diese Welt ohne Gott aus „seinem tiefen Religionsempfinden heraus, aus seiner Sehnsucht „nach der großen Allheit in und über dem Leben — und wenn er „die anderen Menschen zu dieser Welt führen möchte — Weis-„heit ist es, wenn der Philosoph seine Welt, eine Welt aus-„gestaltet mit allen seinen Vernunftkräften, in seiner Welt-„anschauung als die wahre Welt darstellt; — Weisheit ist es, „wenn der Sittenlehrer, der Ethiker, eine Welt dahinstellt, frei „und unabhängig von dieser unserer Welt, bestimmt durch innere, „vom Menschen selbst aus sich hineingetragene Gesetze — und „überall ist es für die wahrhafte, bewußte Weisheit dabei so, „daß sie sagt: ich gestalte diese meine Welt, die künstlerische, die „religiöse, die sittliche, die philosophische ohne den Beweis an-„zutreten, daß der Grund und Ausgang dieser Gestaltung wirklich „in der Welt sei — wie könnte sie das beweisen? — sondern wie „wenn er da sei, als ob er da sei — und auf diesem Grunde baut „er auf, nach diesem Maße mißt er den Bau aus. Es entstehen so „überall Welten aus Ideen — und die Ideen sind nicht draußen „da sucht sie der Tor" — sie sind in dem Menschen, er erzeugt sie. „Wie Schiller, der diese Weltauffassung von den Früheren vor „nehmlich ausgebildet und dichterisch mitgeteilt hat, zu uns spricht:

„Drum, edle Seele, entreiß dich den Wahn
Und den himmlischen Glauben bewahre.
Was kein Ohr vernahm, was die Augen nicht sahn,
Es ist dennoch das Schöne, das Wahre.
Es ist nicht draußen, da sucht es der Tor,
Es ist in dir — du bringst es ewig hervor."

„Was aber die Größesten der Menschen hier an tiefster Weis-
„heit in diesem allgemeinsten Sinne geschaffen haben, teils in
„klarstem Bewußtsein, daß sie selbst allein es schufen, teils in
„dunkelem unbewußten Schaffenstrieb, teils auch im Glauben, um
„nicht zu sagen, im Wahne an die äußere Realität dieser Ideen:
„an all dem haben wir, haben Sie Anteil bekommen und jeder darf
„daran nach seiner Art und Kraft weiter bauen — und niemand
„kann ohne diese Begleiterin Weisheit, die dem Leben erst
„Inhalt und Wert verleiht, auskommen."

HAVE, PIA, ANIMA.

H. V.

691

Eingegangene Bücher.

(Für nicht eingeforderte Schriften wird eine Verpflichtung zur Besprechung nicht übernommen.)

† Richard Müller-Freienfels, Das Denken und die Phantasie. Leipzig 1916. Johann Ambrosius Barth. S. 660ff.

† Felix Somló, Juristische Grundlehre. Leipzig 1917. Felix Meiner. S. 666ff.

† Bernard Nelson, Die Rechtswissenschaft ohne Recht. Leipzig 1917. Veit & Comp. S. 669ff.

† August Sturm, Die psychologischen Grundlagen des Rechts. Honnover 1910. Helwing'sche Verlagsbuchhandlung. S. 672f.

† Derselbe, Grundlagen und Ziele des Rechts, besonders des heutigen Völker- und Friedensrechtes. Halle a. S. 1916. Fritz Maennel. S. 672f.

† Derselbe, Fiktion und Vergleich in der Rechtswissenschaft. Hannover 1915. Helwing'sche Verlagsbuchhandlung. S. 672f.

† Otto Gramzow, Praktische Erziehungskunst für das neue deutsche Volk. Charlottenburg 1917. Georg Brückners Verlag. S. 676.

* Johannes Volkelt, Gewißheit und Wahrheit. München 1918. C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung.

* Derselbe, Festschrift zum 70. Geburtstag. München 1918. C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung.

* P. F. Lincke, Grundfragen der Wahrnehmungslehre. München 1918. Ernst Reinhardt.

* Wilhelm Koppelmann, Zur Logik der Gegenwart. Bd. I u. II. Berlin 1913 und 1918. Reuther & Reichardt.

* Paul Deussen, Allgemeine Geschichte der Philosophie II, 3. Leipzig 1917. F. A. Brockhaus.

* Kurt Sternberg, Der Kampf zwischen Pragmatismus und Idealismus in Philosophie und Weltkrieg. Berlin 1917. Reuther & Reichardt.

* Hermann Otto, Der Prozeß als Spiel. Dresden 1918. A. Dressels Akadem. Buchhandlung.

* Bruno Bauch, Immanuel Kant. Leipzig 1917. Göschen.

* Wobbermin, Die religionsphilosophische Methode in Religionswissenschaft und Theologie. Leipzig 1915. Hinrichs'sche Buchhandlung.

* James Wobbermin, Die Mannigfaltigkeit der religiösen Erfahrung. Leipzig 1917. Hinrichs'sche Buchhandlung.

* Rehmke, Logik oder die Philosophie als Wissenslehre. Leipzig 1918. Quelle & Meyer.

† Besprochen im vorliegenden Bande der Annalen.
* Besprechung in Vorbereitung.

P
3
A55
Bd.1

Annalen der Philosophie und
philosophischen Kritik

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY